Reinhart Koselleck

HISTÓRIAS DE CONCEITOS

CONTRAPONTO

Histórias de conceitos

Reinhart Koselleck

Histórias de conceitos

Estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social

Com duas contribuições
de Ulrike Spree
e Willibald Steinmetz

Posfácio de Carsten Dutt
sobre os fragmentos introdutórios
de Reinhart Koselleck

TRADUÇÃO

Markus Hediger

REVISÃO TÉCNICA E DE TRADUÇÃO

Bernardo Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Arthur Alfaix Assis
Universidade de Brasília

CONTRAPONTO
Rio de Janeiro | 2020

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006
Título original: Begriffsgeschichten

Direitos adquiridos para o Brasil por Contraponto Editora Eireli

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios, sem autorização da Editora.

Contraponto Editora Ltda.
Rua Joaquim Silva 98, 5º andar
Centro – Rio de Janeiro, RJ – Cep 20241-110
Telefones: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br
E-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

Preparação de originais: César Benjamin
Revisão tipográfica: Cristina da Costa Pereira
Projeto gráfico e diagramação: Regina Ferraz

1ª edição: novembro de 2020

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

K88h Koselleck, Reinhart, 1923-2006

Histórias de conceitos : estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social / Reinhart Koselleck ; com duas contribuições de Ulrike Spree, Willibald Steinmetz ; posfácio de Carsten Dutt ; tradução Markus Hediger ; revisão técnica e de tradução Bernardo Ferreira, Arthur Alfaix Assis. – 1. ed. - Rio de Janeiro : Contraponto, 2020.

560 p. ; 23 cm.

Tradução de : Begriffsgeschichten
ISBN 978-65-5639-006-2

1. Historiografia. 2. Conceitos. 3. Ciências sociais. 4. Ciência política. I. Spree, Ulrike. II. Steinmetz, Willibald. III. Dutt, Carsten. IV. Hediger, Markus. V. Ferreira, Bernardo. VI. Assis, Arthur Alfaix. VII. Título.

20-66829 CDD: 121.4

CDU: 165.173

Camila Donis Hartmann – Bibliotecária – CRB-7/6472

Sumário

Prefácio O paradoxo da história dos conceitos
Arthur Alfaix Assis e Bernardo Ferreira

Primeira parte: Sobre a teoria e o método da história dos conceitos

I. História social e história dos conceitos
II. Mudança linguística e história de eventos
III. A história dos conceitos e conceitos da história
IV. A temporalização dos conceitos
V. Observações sobre as estruturas temporais da mudança na história dos conceitos
VI. História dos conceitos

Segunda parte: Conceitos e suas histórias

VII. Sobre a estrutura antropológica e semântica do conceito de Bildung
VIII. "Progresso" e "declínio": um adendo à história de dois conceitos
IX. Deslocando os limites da emancipação: um esboço histórico-conceitual
X. Algumas questões sobre a história conceitual de "crise"
XI. Patriotismo: fundamentos e limites de um conceito moderno
XII. A revolução como conceito e metáfora: sobre a semântica de uma palavra outrora enfática
XIII. Sobre a história conceitual da utopia temporal
XIV. Conceitos de inimigo

Terceira parte: Sobre a semântica e a pragmática da linguagem do Iluminismo

XV. Mudança linguística e mudança social no final do Antigo Regime
XVI. Inovações conceituais na linguagem do Iluminismo
XVII. O Iluminismo e os limites da tolerância

Quarta parte: Sobre a semântica da história constitucional

XVIII. A historiografia constitucional e a história dos conceitos
XIX. Três mundos civis?/Três mundos burgueses?

Quinta parte: Da história dos conceitos à história conceptualizada

XX. A dissolução da casa como unidade de dominação estamental
XXI. Aquém do Estado nacional
XXII. Cidadão e revolução (1848-1849)
XXIII. Interesses gerais e particulares dos cidadãos no debate político sobre o meio ambiente

Posfácio Sobre os fragmentos introdutórios de Reinhart Koselleck
Carsten Dutt

Glossário
Fontes

Prefácio

O paradoxo da história dos conceitos

Arthur Alfaix Assis
Bernardo Ferreira

No prefácio de *Estratos do tempo*, editado na Alemanha em 2003, Koselleck menciona o plano de publicar duas outras coletâneas de ensaios e conferências que estavam espalhados em diferentes meios. Quando faleceu, em fevereiro de 2006, esses dois projetos ainda não estavam concluídos. Um deles viria a se materializar no livro *Sobre o sentido e a ausência de sentido da história*, de 2010. O outro, publicado ainda em 2006, é justamente o livro cuja tradução agora está à disposição do leitor de língua portuguesa.

Histórias de conceitos é a quarta obra de Reinhart Koselleck publicada pela Contraponto, na sequência de *Crítica e crise* (1999), *Futuro passado* (2006) e *Estratos do tempo* (2014). Complementa a lista das traduções brasileiras o volume *O conceito de história* (2013), publicado pela editora Autêntica, que contém a versão completa de um longo verbete redigido por Koselleck e outros três colaboradores. A ampla recepção que esses volumes prévios têm experimentado por parte do público acadêmico brasileiro elevou o seu autor ao patamar daquelas figuras que dispensam apresentação.

O presente livro registra e simboliza o engajamento de Koselleck com a teoria e a prática da história dos conceitos, engajamento que se estendeu por cerca de quatro décadas. O ponto de partida foi sua experiência como organizador principal e autor de uma dezena de entradas dos *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Conceitos históricos fundamentais: léxico histórico da linguagem político-social na Alemanha, 8 v., 1972-1997].

Embora não tenhamos a versão definitiva da introdução que Koselleck programou escrever para esta coletânea, podemos supor que ele pretendia que o livro funcionasse como uma boa síntese tanto das suas concepções

teóricas quanto das suas posturas metódicas. Isso transparece na divisão em cinco partes que estrutura o livro, bem como nos fragmentos do que seria a introdução que o autor não teve tempo de concluir – e que podem ser lidos nas citações entremeadas no posfácio escrito por Carsten Dutt, aqui publicado. Em muitos dos textos, Koselleck revisita o problema dos fundamentos da história dos conceitos, amiúde tendo em vista críticas que no meio do caminho eram endereçadas aos seus trabalhos individuais e, sobretudo, à concepção e execução do seu grande projeto lexicográfico. Defende e desenvolve suas posições, como sempre, com hábeis argumentos. Mobilizando e refinando sua teoria da historiografia, torna a demarcar as diferenças entre a história dos conceitos e a tradicional história das ideias, assim como a reforçar as complementaridades existentes entre a primeira e a história social (e também a história constitucional). Além disso, relativiza as diferenças entre sua abordagem e as que são características da análise do discurso.

Mas Koselleck não só argumenta em favor de uma dada concepção teórica e metodológica. A partir da segunda parte do livro, sua intervenção nesses debates historiográficos move-se do plano da afirmação para o da indicação. Desse ponto em diante, pelo menos no que se refere ao eixo principal das análises, ele deixa de tentar nos *dizer* teoricamente o que seria ou deveria ser a história dos conceitos para nos *mostrar* como ela pode funcionar na prática. Esta é uma função importante, desempenhada na economia da obra pelas investigações sobre diferentes conceitos, como *Bildung*, progresso, decadência, emancipação, crise, patriotismo, revolução, utopia, inimigo, sociedade civil etc.; pelas explorações históricas e teóricas do patrimônio semântico do Iluminismo e do horizonte conceitual da teoria política aristotélica; e, por fim, pelas sondagens relativas a aspectos de história extraconceitual abrigadas na última parte do livro.

Publicados ao longo de cerca de trinta anos, entre 1976 e 2005, os textos que compõem o presente livro são de extensão e alcance variados. Vão desde

um verbete com menos de dez páginas até um longo ensaio que se estende por mais de cinquenta páginas, escrito em colaboração com outros pesquisadores. Em todos, impressionam a densidade e a sofisticação das ideias que se condensam no reduzido espaço de um artigo, de um breve ensaio, de uma conferência ou mesmo de uma entrada de dicionário. A concentração do argumento, que se abre em diferentes direções, entrelaçando de modo inseparável a reflexão teórica e a análise histórica, fazem de Koselleck um "mestre da pequena forma", para tomar emprestadas as palavras de Reinhard Mehring.

Não pretendemos aqui avançar mais no detalhamento da diversidade de materiais que compõem *Histórias de conceitos*. Não pretendemos e – sejamos claros – isso não nos parece sequer desejável. Cabe ao leitor sondar por conta própria as muitas facetas deste material, explorar sua riqueza das ideias e, quem sabe, se surpreender com o fôlego intelectual que as anima. No entanto, um fio argumentativo que atravessa diversos capítulos pode servir como um convite à leitura e como um bom exemplo do elevadíssimo nível das reflexões abrigadas no livro. Para retecê-lo, tomemos como ponto de partida uma observação, retirada do capítulo XVIII desta coletânea, que pode soar um tanto inusitada e desconcertante. Diz Koselleck: "Uma vez cunhado, o conceito como tal escapa à mudança. Torna-se um assunto do passado. Exagerando um pouco, podemos então formular contra Nietzsche: conceitos como tais não têm história. Contêm, mas não têm história." Com isso, prossegue o raciocínio: "Falar de história dos conceitos é, portanto, um desleixo lógico que se naturalizou e que, com isso, se tornou difícil de alterar."

É difícil não experimentar um certo embaraço diante dessas afirmações, que soam paradoxais. Como é possível que um historiador cujo nome permanece inseparavelmente identificado com a ideia de *Begriffsgeschichte* [história dos conceitos], em um livro intitulado *Begriffsgeschichten* [*Histórias de conceitos*], afirme que conceitos não têm história, que a designação

"história dos conceitos" resulta de um "desleixo lógico"? Como assim? Com tal afirmação, Koselleck parece desautorizar de voz própria boa parte daquilo que realizou em sua exitosa trajetória intelectual. Como, afinal, uma tal frase pode fazer sentido?

Conceitos contêm, mas não têm, história. Comecemos por aí. Como formação linguística historicamente situada, Koselleck entende que um conceito social e político possui uma natureza singular e única, e dirige-se a um estado de coisas igualmente singular e único. Compreendido nesses termos – ou seja, como apreensão e conformação linguística de um conjunto de fenômenos situado numa circunstância histórica particular –, um conceito não está sujeito a mudanças. Uma formação conceitual registra e forja simultaneamente, no plano da linguagem, um determinado contexto de experiências, um determinado estado de coisas localizado num tempo e num espaço específicos. Por estar dirigido a uma circunstância singular e única, um conceito social e político não possui vida para além de tal circunstância. Se o estado de coisas a que ele se refere deixa de existir ou se transforma, observa Koselleck, o conceito envelhece, pois os sentidos que abriga já não têm mais um sentido *imediato*. Em tal perspectiva, um conceito não seria passível de mudança. Implica uma espécie de cristalização linguística que permite apreender e conformar certas experiências, mas permanece preso à especificidade histórica destas experiências e tende a desaparecer com elas. Sendo assim, a rigor, não haveria por que falar de uma história dos conceitos. Por serem formações linguísticas singulares vinculadas a estados de coisas singulares, os conceitos não têm uma história própria, exceto aquela que registra a sua emergência e o seu desaparecimento. Daí que, embora contenham história, eles não tenham história.

No entanto, ainda que, do ponto de vista lógico, os conceitos não tenham história, o vocabulário conceitual – no qual se condensam e se concentram os significados que um dado conceito abrigou em si – pode ser objeto de

reapropriações, releituras, reocupações e reinvenções. Uma mesma palavra pode ser portadora de novos conceitos, tornando-se suporte de novos significados, estes últimos, por sua vez, referidos a novos estados de coisas. Mais ainda: significados que, certa feita, fizeram parte de um vocabulário conceitual podem sobreviver à formação conceitual a que estiveram originalmente associados. Podem ser objeto de um processo diacrônico de mediação semântica e, desse modo, podem ser relidos e aplicados a circunstâncias históricas distintas, num movimento que envolve simultaneamente preservação e transformação, continuidade e invenção, permanência e reformulação. Além disso, seria preciso ter em vista a emergência de um novo vocabulário conceitual, o qual se cristaliza, visando a apreender um novo estado de coisas ou, mesmo, induzi-lo. Essas diferentes possibilidades – a associação de um antigo vocabulário conceitual a um novo conceito, a reapropriação e a releitura dos significados passados no âmbito de novas formações conceituais, a invenção de novos vocabulários conceituais – abririam o caminho para a elaboração de uma história dos conceitos. Esta última já não trata das mudanças de formações conceituais singulares e únicas, mas dos processos diacrônicos – e também sincrônicos – de recepção, apropriação, transformação e invenção do vocabulário conceitual e dos seus significados.

Admitir a possibilidade de uma história dos conceitos e, simultaneamente, insistir na ideia de que um conceito, como tal, não tem história acarreta implicações para a compreensão da natureza das formações conceituais e da sua singularidade histórica. Nesta perspectiva, uma formação conceitual, apesar de sua natureza singular e única, não pode ser concebida como uma espécie de mônada que, fechada em si mesma, conteria apenas aqueles sentidos que sua época lhe conferiu. Ou seja, nenhuma formação conceitual poderia, *em princípio*, ser pensada em termos puramente sincrônicos. Pelo contrário, um conceito, pelo menos potencialmente, conteria em si diferentes camadas de significado, diacronicamente escalonadas. Tais

significados seriam o resultado dos processos de mediação, recepção, apropriação e reinvenção de sentidos, associados a formações conceituais do passado. A sobrevivência destes sentidos como parte do repertório linguístico, apesar do envelhecimento e do desaparecimento dos conceitos que lhes eram correspondentes, imporia a necessidade de se pensar a identidade de uma formação conceitual singular e historicamente situada. Esta última seria o resultado do cruzamento de inovações e invenções sincrônicas contra o pano de fundo de possíveis heranças diacrônicas.

Assim, o projeto de uma história dos conceitos é inseparável da premissa de que as mudanças nos estados de coisas e as mudanças nos usos linguísticos e nos modos de falar nunca são inteiramente coincidentes. Caso fossem, ou a linguagem se reduziria a um mero reflexo de uma realidade social antecedente, ou a realidade social poderia ser reduzida à sua mera elaboração linguística. Para Koselleck, porém, esses dois planos se encontram permanentemente articulados e em permanente tensão. Nas suas palavras no capítulo III: "Linguisticamente, sempre expressamos mais ou menos do que aquilo que estava ou está contido na história real. A história sempre contém mais ou menos do que aquilo que pode ser expresso linguisticamente."

Elaboremos um pouco mais esse ponto, retomando o problema da sobrevivência e da reapropriação dos significados históricos contidos numa formação conceitual singular. Para Koselleck, reconhecer a natureza única e singular de um conceito implica assumir seu caráter relativo e, com isso, endossar a premissa historicista de que no mundo histórico, em última análise, só existem objetos particulares, irredutíveis entre si. Por outro lado, ao postular a sobrevivência de significados do passado no repertório da linguagem e ao afirmar a possibilidade de uma reapropriação e uma releitura destes significados no presente, Koselleck busca qualificar a referida premissa historicista, sem, no entanto, recusá-la. A natureza historicamente relativa das sucessivas formações conceituais precisa ser considerada contra

um pano de fundo de permanência e de herança linguística. A singularidade do novo e da inovação não se dá no vazio, e sua abordagem exigiria uma perspectiva intelectual capaz de se aproximar de "um historicismo refletido, carregado de uma intenção teórica imposta pela própria linguagem" (capítulo XVIII). Nessa perspectiva, afirmar a irredutibilidade e a relatividade de todas as formações conceituais historicamente situadas não significa condená-las irrevogavelmente à condição de fatos do passado. Ainda que, em si mesmas, tais formações não tenham história, o vocabulário conceitual e os sentidos incorporados nelas têm, por assim dizer, uma sobrevida, graças à qual tais sentidos tanto podem interpelar o presente quanto podem ser por ele interpelados.

Esse duplo movimento, para Koselleck, só é possível porque aquilo que se diz num dado momento sobre um determinado estado de coisas nunca coincide por inteiro com este estado de coisas e, por isso, contém mais e/ou menos do que está dado na experiência concreta. Assim, os sentidos que foram objeto de uma formação conceitual do passado não esgotam seu potencial semântico naquele passado. Os significados pretéritos, que perderam o sentido imediato que possuíam no passado, podem recuperar um sentido mediato em outro momento e em outra circunstância histórica. Assim, graças a essa não coincidência e a essa tensão entre palavra e coisa, entre conceito e realidade extralinguísitica, torna-se possível pensar a interdependência *e* a autonomia tanto da *Begriffsgeschichte* [história dos conceitos] quanto da *Sachgeschichte* [história extraconceitual] – seja no plano do próprio acontecer, seja no plano do conhecimento. Por isso, a crítica de Koselleck ao "desleixo lógico" no uso da noção de *Begriffsgeschichte* não deixa de ser uma maneira de afirmar que "os conceitos têm também uma história própria, imanente à linguagem" (capítulo III). O paradoxo, no fim das contas, em vez de pura e simplesmente nos convidar ao silêncio, nos incita a criar sofisticados meios para tentar dar conta da

realidade (linguística) do passado na sua duração, na sua mudança e na sua eventual presença.

Primeira parte

Sobre a teoria e o método da história dos conceitos

I.
História social e história dos conceitos

Quem se ocupa da história [*Geschichte*] – seja lá o que for – e a define como história social, certamente, delimita sua temática. Quem aborda a história em termos da história dos conceitos faz, evidentemente, o mesmo. No entanto, nessas duas direções não está em jogo o mesmo tipo de demarcação que caracteriza as demais especializações que podemos observar no âmbito da história geral. A história da economia da Inglaterra, a história da diplomacia da Alta Idade Moderna [*Frühe Neuzeit*][1] ou a história da Igreja ocidental, por exemplo, são disciplinas especiais, delimitadas temporal e regionalmente, que merecem ser pesquisadas. Trata-se então de aspectos especiais da história geral.

O mesmo não ocorre com a história social e a história dos conceitos: em virtude de sua autofundamentação teórica, elas reclamam para si uma validade que pode se estender e ser aplicada a todas as histórias especializadas. Afinal, que história não trata de relacionamentos interpessoais, de formas de associação ou de estratificações sociais? Assim, a especificação da história [*Geschichte*] como história social levanta uma pretensão permanente de natureza irrefutável – antropológica, por assim dizer – que se esconde por trás de todas as formas de historiografia [*Historie*].[2] Ademais, existe alguma história que não tivesse que ser concebida como tal antes de se cristalizar em história? A investigação sobre os conceitos e sua história linguística é uma condição mínima tão importante para a apreensão da história quanto a tese de que a história trata das sociedades humanas.

I. Retrospectiva histórica

A história social e a história dos conceitos existem como abordagens explicitamente formuladas desde a época do Iluminismo e da descoberta do mundo histórico, que nela ocorreu; ou seja, desde o momento em que as formações sociais tradicionais se tornaram instáveis e, concomitantemente, a

reflexão linguística passou a sofrer a pressão da mudança de uma história que agora estava sendo vivenciada e articulada de maneira nova. Quem acompanha a história da reflexão e da representação histórica desde então sempre se depara com ambas as abordagens, seja de forma reciprocamente elucidativa, como em Vico, Rousseau e Herder, seja isoladamente.

A pretensão de reduzir todas as manifestações históricas da vida e suas mudanças às condições sociais e deduzi-las destas é levantada desde as filosofias da história do Iluminismo até Comte e o jovem Marx. Seguem-se a estas, com uma postura metódica[3] já mais positivista, as histórias da sociedade e da civilização, as histórias culturais e dos povos do século XIX e, por fim, as histórias regionais que abarcam todos os âmbitos da vida e cujo produto sintético, desde Moser e Gregorovius até Lamprecht, pode ser chamado histórico-social ou ainda histórico-cultural.

Por outro lado, existem, desde o século XVIII, histórias dos conceitos deliberadamente tematizadas como tais – o termo provém, muito provavelmente, de Hegel.[4] Elas ocupavam seu lugar permanente nas histórias da linguagem e na lexicografia histórica. Evidentemente, a história dos conceitos era abordada por todas as disciplinas que trabalhavam de modo histórico-filológico e precisavam se certificar de suas fontes por meio de abordagens hermenêuticas. Cada tradução para o próprio presente implica uma história dos conceitos, cuja inevitabilidade metódica para todas as ciências humanas [*Geisteswissenschaften*] e sociais já foi exemplarmente demonstrada por Rudolf Eucken em sua *Geschichte der philosophischen Terminologie*.[5]

Na prática da pesquisa, portanto, também encontramos por toda parte remissões mútuas que associam análises no campo da história social e da história constitucional a questões situadas no âmbito da história dos conceitos. Nos estudos sobre a Antiguidade e nas pesquisas sobre a Idade Média esse vínculo recíproco sempre esteve presente, de forma mais ou menos refletida. Afinal, qual estado de coisas [*Sachverhalt*] poderia ser estudado, sobretudo quando as fontes são escassas, sem levar em conta a maneira como conceitos na época e no presente são elaborados? No entanto,

salta à vista que o entrelaçamento entre os métodos da história social e da história dos conceitos [*Sozial- und der Begriffshistorie*] só foi estudado sistematicamente na década de 1930; lembramos aqui Walter Schlesinger e, principalmente, Otto Brunner. Nas disciplinas vizinhas, temos como seus padrinhos Erich Rothacker na filosofia, Carl Schmitt no direito e Jost Trier na linguística.

Em termos de uma política de pesquisa, a união da história social à história dos conceitos se voltava contra duas correntes bem distintas, ambas dominantes na década de 1920: por um lado, tratava-se de dar adeus a certos conceitos da história das ideias e do espírito [*ideen- und geistesgeschichtliche Konzepte*], aos quais se dava atenção porque, por assim dizer, tinham valor por si só, sem levar em conta seu contexto político-social concreto; por outro lado, tratava-se, acima de tudo, de evitar uma história política de cunho factual e, em lugar disso, interrogar as suas premissas de longo prazo.

Como Otto Brunner ressalta no prefácio à segunda edição de sua obra *Land und Herrschaft,*[6] ele quis "interrogar as premissas concretas da política medieval, em vez de simplesmente descrevê-la". Para ele, o importante era abordar as estruturas de longo prazo da constituição social e sua mudança – jamais momentânea –, tematizando expressamente a respectiva autoarticulação linguística dos grupos, associações ou estratos sociais, assim como a história de sua interpretação. Não é por acaso que a revista *Annales*, que surgiu na França com base em um interesse de pesquisa análogo, introduziu a partir de 1930 a rubrica "palavras e coisas". Para Lucien Febvre e Marc Bloch, a análise linguística era parte integrante de suas pesquisas sócio-históricas. Na Alemanha, Gunther Ibsen abriu novos caminhos para a história moderna ao complementar suas análises no campo da história social e, particularmente, da demografia com investigações linguísticas. Todas essas sugestões foram acatadas por Werner Conze, que, em 1956-1957, fundou o Grupo de Trabalho em História Social Moderna [*Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*].[7] Graças à iniciativa de Conze, a

conjugação de questões no campo da história social e no da história dos conceitos passou a fazer parte dos desafios permanentes desse grupo, assim como a determinação da diferença entre ambas, tema de que falaremos a seguir.

II. A impossibilidade de uma "*histoire totale*"

Sem formações sociais e sem os conceitos com os quais tais formações – de modo reflexivo ou autorreflexivo – tentam definir e vencer os desafios que se lhe apresentam, não existe história: na ausência de ambos os fatores, esta não pode ser objeto nem de experiência nem de interpretação, nem de representação nem de narração. Sociedade e linguagem, portanto, são precondições meta-históricas sem as quais nem a história [*Geschichte*] nem a historiografia [*Historie*] são concebíveis. Por isso, as teorias, questões e métodos da história social e da história dos conceitos sempre se referem ou podem ser referidos a todas as áreas imagináveis do conhecimento histórico [*Geschichtswissenschaft*]. Por essa razão, porém, insinua-se também, por vezes, o desejo de conceber uma "história total". Quando, por motivos pragmáticos da pesquisa, as investigações empíricas do historiador social ou dos conceitos abordam temas restritos, essa autolimitação ainda não implica restringir a pretensão de validade geral associada a uma teoria da história possível, que necessariamente pressupõe sociedade e linguagem.

Sob a pressão das especializações metodicamente necessárias, as abordagens no campo da história social e dos conceitos recorrem, inevitavelmente, à ajuda de disciplinas vizinhas. Precisam, portanto, proceder de modo interdisciplinar. Isso, porém, não significa que sua pretensão teórica de generalidade possa ser estabelecida de forma absoluta ou total. Por certo, elas estão obrigadas a pressupor a totalidade das relações sociais, assim como suas articulações linguísticas e seus sistemas de interpretação. Porém, a premissa formalmente irrefutável de que toda história tem a ver com a sociedade e a linguagem não autoriza a conclusão, de amplo alcance, de que seria substantivamente possível escrever ou mesmo conceber uma "história total".

Independentemente de quão numerosas ou plausíveis possam ser as objeções empíricas a uma história total, existe uma objeção à sua viabilidade que resulta da própria tentativa de concebê-la. Isso porque o *totum* de uma história da sociedade e o *totum* de uma história da linguagem nunca

coincidem integralmente. Mesmo que se suponha o caso, empiricamente impossível, em que ambas as disciplinas sejam tematizadas como totalidades finitamente delimitadas, permaneceria irredutível a diferença entre a história social e a história de sua conceituação [*Begreifen*].

Nem a conceituação linguística consegue dar conta daquilo que ocorre ou daquilo que de fato [*tatsächlich*] aconteceu, nem o acontecimento se dá sem que seja transformado por sua elaboração linguística. A história social, ou história da sociedade, e a história dos conceitos existem em uma tensão historicamente determinada, em que uma remete à outra, sem que essa tensão possa jamais ser superada [*aufgehoben werden könnte*]. Apenas o dia seguinte te diz o que estás fazendo; e o que dizes se transforma em evento precisamente ao fugir ao teu controle. Aquilo que acontece entre as pessoas, ou seja, socialmente, e aquilo que é dito nesta ocorrência, ou sobre ela, gera uma diferença autopropulsora que impede qualquer "*histoire totale*". A história efetiva-se na antecipação da incompletude; cada interpretação adequada precisa, portanto, desistir da totalidade.

Um traço característico do tempo histórico é a reprodução contínua da tensão entre, de um lado, a sociedade e sua mudança e, do outro, o processamento e a elaboração linguísticos das mesmas. Cada história nutre-se dessa tensão. Relações sociais, conflitos, suas soluções e seus pressupostos mutáveis nunca coincidem com as articulações linguísticas, em virtude das quais as sociedades agem, se compreendem, interpretam, mudam e se reconfiguram. Colocaremos essa tese à prova sob dois aspectos: tendo em vista, por um lado, a história que ocorre *in actu* [*die in actu geschehende Geschichte*] e, por outro, a história transcorrida, passada [*die geschehene, die vergangene Geschichte*].

III. História em curso [*geschehende Geschichte*], discurso e escrita

Quando a história social e a história dos conceitos são postas em relação, estabelecem-se, entre elas, diferenças que relativizam as pretensões de validade geral de ambas. A história não se esgota no modo pelo qual é apreendida conceitualmente, mas também não é pensável sem essa apreensão conceitual. Tampouco pode a "história" ser simplesmente reduzida a suas relações sociais, ou seja, a nada mais do que relações interpessoais.

No dia a dia, esse vínculo se predefine de forma inseparável, pois o ser humano é, originariamente, dotado tanto de linguagem quanto de existência social. Como essa relação pode ser determinada? A dependência dos eventos individuais, no processo de efetivação do seu acontecer, é relativamente clara em relação à sua viabilização linguística. Nenhuma atividade social, nenhuma querela política, nenhuma transação econômica são possíveis sem diálogo, sem reuniões de planejamento, sem debate público ou acordo secreto, sem ordem – e obediência –, sem consenso dos envolvidos ou desacordo articulado pelos partidos conflitantes. Em sua realização diária, a história cotidiana depende da linguagem em ação, do discurso e da fala, assim como nenhuma história de amor pode ser concebida sem, no mínimo, três palavras: tu, eu, nós. Todo acontecer social, em suas múltiplas conexões, se baseia num trabalho comunicativo prévio e no trabalho da mediação linguística. Instituições e organizações, desde a menor associação até a ONU, dependem disso, seja pela via da fala ou da escrita.

Por mais claro que isso seja, é evidente que essa observação precisa ser restringida. O que de fato acontece é, obviamente, mais do que a articulação linguística que leva à sua ocorrência ou que a interpreta. A ordem ou a decisão colegiada ou o grito elementar para matar não são idênticos à violência do próprio ato de matar. As palavras trocadas por um casal de amantes não esgotam o amor que duas pessoas experimentam. As regras escritas de uma organização e as formas orais com que são implementadas não são idênticas à ação e à eficácia da organização em si.

Sempre existe uma diferença entre uma história que acontece e sua viabilização linguística. Nenhum ato de fala [*Sprechhandlung*] já é o próprio ato que ele ajuda a preparar, desencadear e executar. No entanto, precisamos

reconhecer que, muitas vezes, uma palavra provoca consequências irrevogáveis. Basta lembrar, como exemplo drástico, a ordem do Führer de invadir a Polônia. Mas é justamente aqui que a relação se evidencia. Uma história não se realiza sem a fala, mas nunca é idêntica, nem pode ser reduzida a esta.

Por isso, devem existir, para além da linguagem falada, outros trabalhos de preparação e outros modos de efetivação que tornam os eventos possíveis. Devemos mencionar aqui, por exemplo, a área da semiótica, que transcende os limites da linguagem. Basta pensar nos gestos corporais, através dos quais a linguagem se comunica apenas de modo cifrado; nos rituais mágicos e até na teologia do sacrifício, cujo lugar histórico não é a palavra, mas, por exemplo, a cruz; em modos de conduta de grupos, estabelecidos graças a seus símbolos; ou nas sinalizações do trânsito moderno: trata-se sempre de uma linguagem de signos, compreensível sem palavras. Naturalmente, todos os signos mencionados podem ser verbalizados. Também podem ser reduzidos à linguagem, mas sua força consiste justamente em sua capacidade de prescindir da linguagem falada para, então, provocar ações correspondentes ou orientar posturas e modos de conduta através de signos ou símbolos.

Lembremos de outras precondições extralinguísticas das histórias possíveis: a proximidade ou o distanciamento espacial; as distâncias que podem gerar ou inibir conflitos; as diferenças temporais entre as idades da mesma unidade geracional; a bipolaridade dos sexos. Todas essas diferenças contêm em si eventos, conflito e reconciliação que são viabilizados pré-linguisticamente. Estes podem, mas não necessariamente têm de, se realizar por meio de sua articulação linguística.

Existem, portanto, elementos extralinguísticos, pré-linguísticos – e pós-linguísticos – em todas as ações que levam a uma história. Eles dependem de condições elementares, geográficas, biológicas e zoológicas. Todas influem nos eventos sociais por intermédio da constituição humana.

Nascimento, amor e morte, comida, fome, miséria e doenças, quem sabe até mesmo a felicidade, bem como, de qualquer modo, o roubo, a vitória, o assassinato e a derrota – todos esses também são elementos e modos de efetivação da história humana, cujas precondições extralinguísticas dificilmente podem ser negadas. Estendem-se desde o cotidiano até a identificação das configurações da dominação política.

No entanto, no contexto concreto das ações geradoras de eventos, as distinções analíticas que fizemos aqui são dificilmente compreensíveis. Pois todas as premissas pré-linguísticas são linguisticamente moldadas pelos seres humanos e mediadas na fala concreta com suas ações e seus sofrimentos. A linguagem falada, o texto lido e o discurso efetivo – ou ignorado – se entrecruzam no processo de realização do acontecer e geram o evento, que sempre é composto de elementos extralinguísticos e linguísticos de natureza ativa e passiva. Ainda quando se para de falar, permanece o saber linguístico prévio, que é inerente ao ser humano e o capacita para se comunicar com aquele ou aquilo que lhe está próximo – seja um ser humano, um objeto, um produto, uma planta ou um animal.

Quanto mais alto é o nível de agregação das unidades humanas de ação – por exemplo, em processos de trabalho modernos, com seus diversos entrelaçamentos econômicos, ou em cada vez mais complexos espaços de ação política –, mais importantes se tornam as condições linguísticas de comunicação para preservar a capacidade de ação. O processo de expansão da mediação linguística permite evidenciar esse ponto: desde a voz que se faz ouvir na praça do mercado, passando pelos veículos técnicos de comunicação – a escrita, a imprensa, o telefone, o rádio até a tela de uma televisão ou de um computador – incluindo em suas instituições a difusão técnica; desde o mensageiro, passando pelos correios e a imprensa, chegando ao satélite – e as consequências que decorrem de toda codificação linguística. Sempre se tratou de tornar mais duradouro o alcance da linguagem falada para evitar acontecimentos, ou para expandi-los e acelerá-

los; para antecipar-se aos acontecimentos, provocá-los ou controlá-los. Essa indicação é suficiente para demonstrar o entrelaçamento de cada "história social" e cada "história da linguagem" com os respectivos processos de efetivação do discurso e da ação.

In actu, o discurso falado ou o texto lido não podem ser separados daquilo que está acontecendo; essa distinção só pode ser feita analiticamente. A pessoa arrebatada por uma palestra vivencia isso não apenas linguisticamente, mas com todo o seu corpo; e aquele que é silenciado por uma ação, aquele que "se vê sem palavras", experimenta ainda mais sua dependência da linguagem [*Verwiesenheit auf Sprache*] para poder retomar seus movimentos. Esses exemplos de mutualismo entre fala, ação e sofrimento podem ser transpostos do plano pessoal para níveis mais complexos de unidades de ação social. O entrelaçamento que apresentamos aqui dos assim chamados atos linguísticos [*Sprachhandlungen*] com o acontecer "factual" se estende da conduta individual às suas múltiplas interligações sociais, em virtude das quais os eventos se inserem em seus contextos. Esse diagnóstico, que, a despeito de todas as suas variações históricas, vale para toda história em curso, tem consequências relevantes para a representação de histórias passadas, especialmente para a diferença entre a história social e a história dos conceitos.

IV. A história representada [*dargestellte Geschichte*] e suas fontes linguísticas

O vínculo empírico acima demonstrado entre fazer e enunciar, agir e falar é superado assim que o foco na história que acontece *in eventu* se desloca para a história passada, da qual o historiador profissional se ocupa – *ex eventu*. A distinção analítica entre os níveis de ação extralinguístico e linguístico adquire a qualidade de uma precondição antropológica, sem a qual nenhuma experiência histórica pode ser transposta para afirmações cotidianas ou científicas. Isso porque só posso adquirir conhecimento daquilo que ocorreu – para além da minha experiência própria – por meio da fala ou da escrita. Mesmo quando a linguagem possa ter sido – parcialmente – apenas um fator secundário na efetivação daquilo que fazemos ou sofremos, tão logo um acontecimento se torna parte do passado, a linguagem se converte no fator primário, sem o qual nenhuma lembrança e nenhuma transposição

científica dessa lembrança seriam possíveis. A primazia antropológica da linguagem na representação da história transcorrida adquire, assim, um *status* epistemológico. Isso porque devemos decidir linguisticamente que parte da história passada estava linguisticamente condicionada e que parte não estava.

Em termos antropológicos, toda "história" se constitui por meio da comunicação oral e escrita das gerações que convivem entre si e transmitem umas às outras suas respectivas experiências. Só quando o espaço da lembrança transmitida oralmente diminui, com a extinção da geração mais velha, a escrita se transforma em portador primário da mediação histórica. Existem numerosos resíduos extralinguísticos que testemunham eventos e situações passados: escombros que testemunham catástrofes; moedas de organizações econômicas; construções que remetem a comunidades, estruturas de dominação e serviços; estradas que remetem ao comércio ou à guerra; paisagens culturais que testemunham o trabalho de gerações; monumentos que falam de vitória ou morte; armas que aludem a combates; utensílios que aludem à invenção e ao uso. No conjunto, trata-se de "relíquias", ou "descobertas" – ou imagens –, que podem testemunhar várias coisas ao mesmo tempo. Tudo isso torna-se objeto das disciplinas históricas especializadas. No entanto, aquilo que "de fato" ocorreu só pode ser atestado, para além de todas as hipóteses, por meio do que foi transmitido de forma oral ou escrita, ou seja, justamente por meio de testemunhos linguísticos. Somente as fontes linguísticas permitem definir qual parte do passado deve ser atribuída àquilo que "de fato" aconteceu e qual corresponde ao que "linguisticamente" aconteceu.

Somente os testemunhos linguísticos permitem determinar *post eventum* o que estava entrelaçado *in eventu*; e, a depender de como esses registros linguísticos são transmitidos, via tradição oral ou escrita, gêneros dos mais diferentes tipos se aproximam e se afastam uns dos outros.

O mito e o conto de fada, o drama, a epopeia e o romance caracterizam-se por pressupor e tematizar o vínculo originário entre discurso e ação, entre sofrer, falar e silenciar. Somente a presentificação de uma história

[*Geschichte*] em curso institui um sentido digno de ser lembrado. E é exatamente isso que fazem todos os relatos historiográficos [*Historien*], que recorrem a falas reais ou fictícias para fazer jus aos eventos que são dignos de rememoração; ou que evocam aquelas palavras fixadas na escrita, as quais testemunham o entrelaçamento entre fala e ação.

O desafio colocado a toda interpretação, de si ou do mundo, consiste em investigar e transmitir aquelas situações inconfundíveis que geram a sua própria mudança e por trás das quais pode transparecer algo como um "destino". É disso que tratam todas as memórias e as biografias, as mais e as menos bem-feitas – a expressão inglesa "life and letters" enfatiza exatamente a interação de linguagem e vida. O mesmo ocorre com todos os relatos historiográficos [*Historien*] que seguem os eventos em sua dinâmica imanente. "Ele disse isso e fez aquilo, ela disse aquilo e fez tal coisa, disso resultou algo surpreendente, algo novo que transformou tudo" – esse esquema formalizado fornece a estrutura de inúmeras obras, principalmente as que, como as histórias políticas de cunho factual ou as histórias diplomáticas, permitem reconstruir os acontecimentos *in actu* graças às fontes existentes. Consideradas em termos de seu desempenho linguístico, essas histórias [*Historien*] fazem parte de uma série que se estende do mito ao romance.[8] Mas o *status* científico delas se baseia na autenticidade – sujeita à comprovação – de suas fontes linguísticas, em que está registrado o entrelaçamento, anteriormente pressuposto, entre feitos e atos linguísticos [*Sprachhandlungen*].

Graças ao trabalho linguístico, aquilo que pode ser distinguido analiticamente, o pré-linguístico e o linguístico, é novamente reunido em uma forma "análoga à experiência": trata-se da ficção do factual [*Faktische*]. Pois aquilo que de fato ocorreu só é real – na visão retrospectiva – por intermédio da representação [*Darstellung*] linguística. Portanto, ao contrário do discurso ativo na história em processo de realização, a linguagem adquire aqui uma primazia epistemológica que sempre a obriga a posicionar-se por

cima da relação entre linguagem e ação. No entanto, existem gêneros que, confrontados com essa alternativa, se articulam de forma extremamente unilateral. De um lado, são surdos ou teimosos diante daquelas contribuições linguísticas que simplesmente fazem parte de uma história. Há os anais, que registram apenas os eventos, apenas aquilo que ocorreu, mas não dizem como vieram a acontecer. Há também os manuais e as obras da assim chamada história narrativa, que tratam dos atos, do sucesso ou do fracasso, mas não das palavras ou dos discursos que levaram a eles. Às vezes, são os grandes homens que agem; às vezes, sujeitos de ação altamente estilizados, por assim dizer, se tornam ativos independentemente da linguagem [*sprachlos tätig werden*]: Estados ou dinastias, igrejas ou seitas, classes ou partidos, povos ou nações, ou quaisquer outras unidades de ação hipostasiadas. Raramente, porém, são investigados os padrões linguísticos de identificação, sem os quais esse tipo de unidade de ação jamais poderia agir. Mesmo onde o discurso oral ou seus equivalentes escritos são incluídos na representação, os testemunhos linguísticos tornam-se suspeitos de ideologia com demasiada frequência ou são lidos de forma meramente instrumental em relação a supostos interesses prévios ou intenções perversas.

Até mesmo as investigações no campo da história da linguagem que tematizam primariamente os próprios produtos linguísticos – no extremo oposto da nossa escala – costumam entrar na mesma zona de perigo, pois também elas acomodam tais produtos numa história real que, antes de qualquer outra coisa, precisa ser constituída linguisticamente. Mas as dificuldades metodológicas, enfrentadas especialmente pela sociolinguística, para relacionar a fala e a linguagem a condições e mudanças sociais permanecem presas à aporia compartilhada por todos os historiadores: a exigência de primeiro demarcar linguisticamente as fronteiras do objeto de que se quer falar.

Por isso, nessa corporação dos historiadores encontramos também o outro extremo: a simples edição das fontes linguísticas, dos resíduos escritos do discurso falado ou escrito do passado. Com isso, passa a caber ao acaso da transmissão definir onde foi propriamente tematizada a diferença entre ação extralinguística e ação linguística. Aqui, a tarefa do bom comentário consiste em detectar o sentido dos documentos, o qual não pode ser apreendido sem que se determine a diferença entre discurso e estado de coisas [*Sachverhalt*].

Assim, teríamos caracterizado três gêneros que, confrontados com a alternativa entre ato linguístico e ato fático [*Sprachhandlung und Tathandlung*], ou remetem um ao outro – como o fazem os sociolinguistas – ou, nos casos extremos, os tematizam separadamente. Em termos epistemológicos, a linguagem sempre realiza uma dupla tarefa: de um lado, remete aos contextos extralinguísticos dos acontecimentos; de outro, ao fazê-lo, também remete a si mesma. Portanto, do ponto de vista histórico, a linguagem sempre é autorreflexiva

V. Evento e estrutura – fala e linguagem

Até agora, falamos e indagamos apenas sobre a história em curso e a história transcorrida, sobre a história atual e a passada, sobre como discurso e ação se relacionam *in actu*, em um corte, por assim dizer, sincrônico. A problemática amplia-se, assim que abordamos a diacronia. Assim como fala e ação, sincronia e diacronia não podem ser empiricamente separadas na efetivação do acontecer. No curso dos acontecimentos, intervêm tanto condições e fatores determinantes – que, em diferentes níveis de profundidade temporal, se estendem do que chamamos de passado até o presente – quanto agentes que "concomitantemente" atuam guiados por seus respectivos projetos do futuro. Toda sincronia é, *eo ipso*, ao mesmo tempo diacrônica. *In actu*, todas as dimensões temporais estão sempre entrelaçadas. Seria contraditório com relação a toda experiência definir o presente como um daqueles momentos que, vindos do passado, se acumulam em direção ao futuro ou que – em um sentido contrário – deslizam do futuro para o passado como pontos de transição inapreensíveis. Do ponto de vista puramente teórico, poderíamos definir toda história como um presente permanente, no qual passado e futuro estão contidos – ou então como um entrelaçamento contínuo entre o passado e o futuro que extingue constantemente qualquer presente. No primeiro caso, em que se enfatiza a sincronia, a história é degradada à condição de um puro espaço de consciência, no qual todas as dimensões temporais estão simultaneamente contidas; no outro caso, em que se enfatiza a diacronia, a

presença ativa dos seres humanos não teria, historicamente, nenhum espaço de ação. Esse experimento mental só pretende indicar que a diferenciação introduzida por Saussure entre sincronia e diacronia pode ser útil no nível analítico, mas não faz jus à complexidade dos entrelaçamentos temporais que se verificam no curso do acontecer histórico.

Com essa ressalva, serão usadas as categorias analíticas de sincronia, que tem em vista os acontecimentos na atualidade de sua condição presente [*jeweils aktuelle Gegenwärtigkeit des Geschehens*], e de diacronia, que tem em vista a dimensão de profundidade temporal, igualmente contida na atualidade de todos acontecimentos. Pois muitas precondições influem, em longo ou em médio prazo – como também, naturalmente, em curto prazo –, numa história em processo de realização. Elas delimitam as possibilidades de ação ao abrir ou viabilizar apenas alternativas específicas.

Tanto a história social quanto a história dos conceitos pressupõem teoricamente esse vínculo, mesmo que de modos diferentes. A história social investiga justamente esse vínculo entre eventos sincrônicos e estruturas diacrônicas. E a história dos conceitos tematiza um vínculo análogo entre o discurso vocalizado, no plano sincrônico, e a linguagem previamente dada e sempre efetiva, no plano diacrônico. Aquilo que ocorre pode ser singular e novo, mas nunca é tão novo a ponto de não ter sido viabilizado por condições sociais preestabelecidas no longo prazo. É possível cunhar um novo conceito capaz de verbalizar experiências ou expectativas inéditas, mas este nunca pode ser tão novo a ponto de não residir virtualmente na linguagem previamente dada e de não extrair seu sentido do contexto linguístico herdado. A interação de falar e agir, na qual o acontecer se realiza, é, portanto, ampliada pelas duas correntes de pesquisa em suas dimensões diacrônicas – a serem definidas diferentemente –, sem as quais a história não seria possível nem poderia ser compreendida.

Uma série de exemplos esclarecerá este ponto. O matrimônio é uma instituição que, apesar de suas implicações biológicas pré-linguísticas, representa um fenômeno cultural com numerosas variantes em toda a história da humanidade. Já que se trata de uma forma de associação entre

dois ou mais seres humanos de sexo diferente ou igual, o matrimônio é um genuíno objeto de pesquisa da história social. Ao mesmo tempo, é evidente que a história social só pode falar dele se existirem fontes escritas que nos informem sobre como o matrimônio foi conceituado em determinado momento.

Podemos então construir, na forma de modelos esquemáticos, duas abordagens metodológicas. A primeira volta seu foco primariamente para os eventos, para os atos articulados na fala, na escrita e na ação; a outra, em primeira linha, para as precondições diacrônicas e suas mudanças no longo prazo. Procura, então, identificar as estruturas sociais e seus equivalentes linguísticos:

1. Podemos tematizar um evento individual, um casamento real, por exemplo, sobre o qual as fontes dinásticas nos oferecem ricas informações; quais foram os motivos políticos que influíram na decisão, quais foram as condições contratuais e os dotes negociados, como foram encenadas as cerimônias e outras coisas mais. Também o decurso do matrimônio pode ser sempre reconstruído e narrado na sequência das ocorrências, incluindo suas consequências terríveis, como quando, por ocasião da morte de um dos cônjuges, a sucessão contratualmente prevista tenha levado a uma guerra de sucessão. Hoje, de forma análoga, também é possível reconstruir a história de um matrimônio concreto entre os grupos sociais mais baixos – um tema interessante da história cotidiana, que recorre a numerosas fontes até então não usadas. Em ambos os casos, trata-se de histórias únicas, singulares, que podem conter cada qual uma tensão insuperável entre felicidade e miséria, e permanecem imersas em contextos religiosos, sociais e políticos.

2. A história social e a história dos conceitos não conseguirão ignorar esses casos individuais, mas a investigação deles não é seu interesse primário. Caracterizemos a segunda abordagem metodológica, uma vez mais sob a forma de um modelo esquemático. Ambas, a história dos conceitos e a social, visam a condições de longo prazo, de efeito diacrônico,

que viabilizaram o caso individual, e investigam os processos de longo prazo que podem ser deduzidos da soma dos casos individuais. Em outras palavras: investigam as estruturas e suas mudanças, e examinam as precondições linguísticas sob as quais essas estruturas foram introduzidas, apreendidas e também transformadas na consciência social.

Vejamos primeiro os procedimentos específicos da história social e, em seguida, os da história dos conceitos.

A história social não ignora a dimensão sincrônica dos casamentos concretos, das palavras pronunciadas e das correspondências trocadas; abarca-a, antes, numa perspectiva diacrônica. Assim, do ponto de vista da história social, o número de casamentos é processado estatisticamente para comprovar o aumento da população para cada estrato específico. A partir de quando o número de casamentos ultrapassa o número preestabelecido de casas e propriedades fundiárias correspondentes a cada grupo estamental, cujo espaço para o provimento da alimentação era limitado? Qual é a relação do número de casamentos com as respectivas curvas de salários e preços, com as colheitas boas ou ruins, a fim de avaliar a interferência dos fatores econômicos e naturais na reprodução da população? Como os nascimentos legítimos e ilegítimos podem estar relacionados entre si, para traçar um quadro das situações de conflito social? Qual é a relação entre o número de nascimentos e de mortes de crianças e entre mães e pais, para explicar a mudança no longo prazo de uma vida conjugal "típica"? Como se apresenta a curva dos divórcios, a qual também permite obter conclusões sobre o tipo de casamento? Todas essas perguntas, escolhidas quase ao acaso, têm em comum o fato de que revelam e ajudam a reconhecer processos "reais" de longo prazo que, como tais, não estão contidos diretamente nas fontes.

É necessário um trabalho preparativo penoso que permita uma comparação das informações encontradas nas fontes, para então agregar séries numéricas a partir delas e, por fim – mas também previamente –, é

necessário um trabalho de reflexão sistemática para interpretar as séries de dados agregados. De modo algum as informações linguísticas das fontes são suficientes para que se deduzam delas, de forma imediata, informações sobre estruturas de longo prazo. A soma dos casos individuais concretos, que ocorrem e são comprovados no plano da sincronia, é muda e incapaz de "comprovar" estruturas de longo ou de médio prazo, ou seja, estruturas diacrônicas. A extração de afirmações duradouras da história passada exige, portanto, um trabalho teórico preparativo e o uso de uma terminologia científica – só a partir disso é possível identificar relações e interações das quais as pessoas do passado não podiam estar conscientes.

O que no longo prazo "de fato" aconteceu na história – e não, por exemplo, linguisticamente – permanece, do ponto de vista da história social, uma reconstrução científica, cuja evidência depende do poder de persuasão da teoria utilizada. Naturalmente, para que se possa abordar a factualidade do passado, toda afirmação teoricamente fundamentada deve estar sujeita ao controle metódico das fontes, mas o caráter de realidade de fatores duradouros não pode ser suficientemente fundamentado a partir de fontes individuais. Por isso, seguindo, por exemplo, os passos de Max Weber, podemos construir tipos ideais que reúnem em si diferentes critérios de descrição da realidade, de modo que as conexões pressupostas sejam consistentemente interpretáveis. É possível – tomando um caso do nosso repertório de exemplos – elaborar tipos de casamento e de famílias de camponeses e do subcampesinato [*unterbäuerlich*],[9] nos quais confluem a média de nascimentos e mortes, sua correlação com a curva de salários ou preços, ou com a sequência de safras ruins, com o tempo de trabalho e a carga tributária, a fim de averiguar como se diferenciavam o casamento e a família de camponeses e do subcampesinato, e como ambos se transformaram na transição da era pré-industrial para a industrial.

Os fatores dos casos individuais – e não os próprios casos – podem, então, ser estruturados, de tal forma que – dependendo do peso do regime de

salários e de preços, da carga tributária ou dos resultados da colheita – as precondições econômicas, políticas e naturais de um casamento típico de um estrato específico possam ser compreendidas. Quais fatores são equivalentes e por quanto tempo o são? Quando eles são dominantes e quando são recessivos? Tais questões permitem determinar também prazos, períodos ou limiares de épocas, com ajuda dos quais a história dos casamentos de camponeses e do subcampesinato pode ser segmentada diacronicamente.

Até agora, escolhemos deliberadamente nossa série de exemplos tendo em vista os conjuntos de fatores que permitiriam estruturar diacronicamente as sequências de eventos primariamente extralinguísticos e relacioná-los uns aos outros. A compilação desses dados pressupõe uma teoria no campo da história social cuja terminologia científica (no caso, da demografia, da economia e das finanças) permita determinar durações e mudanças jamais encontradas na linguagem das fontes. Portanto, a exigência teórica aumenta na proporção da distância que se tem de tomar em relação ao "autotestemunho" das fontes para construir quadros de longo prazo ou formas sociais típicas.

Mas é claro que existem ainda conjuntos de fatores completamente diferentes que influem na história dos casamentos que tentamos definir como "típicos". Trata-se de fatores que não poderiam ser analisados sem uma interpretação de sua autoarticulação linguística. Chegamos assim aos procedimentos necessários no campo da história conceitual que – de forma análoga à distinção entre evento e estrutura – precisam distinguir entre o discurso de um dado momento e suas predeterminações linguísticas.

A teologia e a religião (ou a ausência delas), o direito, os usos e os costumes estabelecem, para cada casamento concreto, condições que o enquadram e que antecedem o caso individual e, normalmente, também sobrevivem a ele. Trata-se ao todo de regras e padrões interpretativos institucionalizados, que geram e delimitam o *habitat* de um casamento. É

verdade que padrões de comportamento "extralinguísticos" também se estabelecem nesses termos, mas, em todos os casos citados, a instância de mediação primária é a linguagem.

Um casamento não poderia ser firmado nem levado adiante sem premissas linguisticamente articuladas, mesmo quando o papel destas últimas é decrescente. Elas abarcam desde os costumes e o ato jurídico até o sermão, desde a magia e o sacramento até a metafísica. Portanto, é preciso investigar, em suas diferentes classificações sociais, os gêneros textuais [*Textsorten*] que enquadravam conceitualmente os casamentos. Esses textos podem ter uma origem espontânea, como diários, cartas ou artigos jornalísticos; ou podem ter sido formulados com uma intenção normativa, como, por exemplo, tratados teológicos ou codificações jurídicas e suas interpretações. Em todos os casos vemos a ação de tradições ligadas à linguagem que determinam diacronicamente a esfera vital de um matrimônio possível. As mudanças só são perceptíveis depois de um novo conceito de casamento ter se formado.

Até o século XVIII, predomina na Europa a interpretação teológica do matrimônio como uma instituição indissolúvel, instaurada por Deus, cujo propósito principal consiste na preservação e na multiplicação da espécie humana. A isso correspondiam as determinações do direito estamental, segundo as quais um casamento só era permitido se a base econômica da casa garantisse a alimentação e a educação dos filhos, além da sustentação mútua dos cônjuges. Muitas pessoas eram legalmente excluídas da possibilidade de contrair matrimônio. O matrimônio como *nucleus* da casa permaneceu atrelado ao direito estamental. Isso mudou com o Iluminismo, que, no *Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten* (1791-1794) [Direito territorial geral para os Estados prussianos],[10] estabeleceu uma nova base jurídica de fundo contratual para o casamento. O vínculo econômico foi afrouxado e a liberdade dos cônjuges, como indivíduos, ampliada a ponto de permitir o divórcio – o que, no âmbito teológico, era

proibido. O *Landrecht* de forma alguma rejeitou as determinações no campo da teologia e do direito estamental, mas o conceito de casamento foi modificado em algumas nuanças decisivas em prol de uma liberdade e de uma autodeterminação maiores de ambos os cônjuges – algo que só pode ser registrado pela história dos conceitos.

Por fim, encontramos, no início do século XIX, um conceito completamente novo de casamento. A fundamentação teológica foi substituída por uma autofundamentação antropológica; a instituição do casamento foi despojada de sua moldura jurídica para dar espaço à autorrealização moral de duas pessoas que se amam. O dicionário Brockhaus, de 1820, celebra com palavras enfáticas a autonomia postulada e lhe dá um novo conceito: o casamento por amor [*Liebesehe*]. Assim, o matrimônio perde seu propósito original primário de gerar filhos, e os laços econômicos são ignorados. Posteriormente, Bluntschli chega ao ponto de afirmar (como já fizera Milton) que o casamento sem amor seria imoral; teria, obrigatoriamente, que ser dissolvido.[11]

Nesses termos, esboçam-se três etapas da história conceitual, as quais, cada uma a seu modo e em pontos decisivos, estruturaram de forma inovadora as argumentações normativas herdadas. Do ponto de vista da história da linguagem, a formação conceitual do direito estamental pré-moderno, a inovadora formação conceitual do *Landrecht* e a formação conceitual romântico-liberal, própria da concepção burguesa da cultura [*bildungsbürgerlich*], tiveram todas elas, por assim dizer, o mesmo caráter de evento. Elas repercutiram em toda a estrutura linguística a partir da qual os casamentos podiam ser concebidos. Não foi a linguagem preestabelecida diacronicamente que mudou como um todo, mas sua semântica e a nova pragmática linguística que ela desencadeou.

De forma alguma, porém, seria possível deduzir com base nos procedimentos da história dos conceitos que a história dos casamentos efetivamente ocorridos se desenrolou em sintonia com essa

autointerpretação linguística. As coerções econômicas descritas a partir do ponto de vista da história social continuam vigentes para delimitar, dificultar e comprometer os casamentos. Apesar da diminuição das barreiras jurídicas, as pressões sociais continuam ativas e impedem que o casamento por amor se transforme, em termos empíricos, no único caso normal. Evidentemente, a hipótese conta com a vantagem de que o conceito de casamento por amor, uma vez formulado, por assim dizer, numa antecipação temporal, tenha encontrado no longo prazo oportunidades cada vez maiores de se desenvolver. Por outro lado, não podemos negar que, antes mesmo da formação conceitual tipicamente romântica do casamento por amor, o amor, embora não mencionado, também havia se introduzido como precondição antropológica nos casamentos do direito estamental.

Como resultado, conclui-se que a relação entre história social e história dos conceitos é de interdependência e de remissão recíproca, sem que ambas possam coincidir entre si. Pois aquilo que, no longo prazo, foi "de fato" efetivo e se transformou não se deixa deduzir diretamente das fontes escritas que nos foram transmitidas. Para tanto, exige-se um trabalho teórico e terminológico preliminar. Aquilo que, por outro lado, pode ser demonstrado pela história dos conceitos – nos acervos escritos que nos foram transmitidos – ainda não nos permite tirar conclusões sobre uma história real, apesar de nos remeter ao espaço de experiência linguisticamente delimitado e dar prova de avanços inovadores que registraram ou iniciaram novas experiências. A diferença entre agir e falar, que demonstramos para a história em processo de realização, também impede retrospectivamente que a "realidade" social coincida em algum momento com a história de sua articulação linguística. Ainda que num corte sincrônico – ele mesmo uma abstração – atos linguísticos e atos fáticos [*Sprech und Tathandlungen*] permaneçam entrelaçados, a mudança diacrônica – que continua sendo uma construção teórica – não se realiza na "história real" e na história dos conceitos obedecendo a sequências

temporais e ritmos temporais equivalentes. A realidade pode ter mudado muito antes de a transformação ser conceitualizada, assim como a criação de conceitos pode ter desencadeado a nova realidade.

Ainda assim, existe uma analogia entre história social e história dos conceitos que merece ser mencionada, a título de conclusão. Aquilo que tem lugar de forma singular no curso do acontecer histórico só é possível porque as condições pressupostas se repetem com uma regularidade de longo prazo. Subjetivamente, um casamento pode ser um ato único, mas nele se articulam estruturas passíveis de repetição. As condições econômicas do casamento, que dependem dos resultados anuais da colheita, ou das variações conjunturais em longo prazo, ou da carga tributária que pesa mensalmente ou anualmente no orçamento de uma casa (para não falar dos serviços regulares prestados pela população camponesa pré-moderna) – todas essas precondições só surtem efeito em virtude de sua repetição regular, mais ou menos contínua. O mesmo vale para as implicações sociais de um casamento que só podem ser compreendidas de forma especificamente linguística. As predeterminações dos costumes, do enquadramento jurídico e – eventualmente – da interpretação teológica, todas essas formas de integração institucional só são efetivas *in actu* por meio de sua repetição caso a caso. Quando mudam, isso se dá de maneira lenta, sem que as estruturas de repetição sejam rompidas. A assim chamada "longa duração" só é historicamente efetiva porque o tempo único dos acontecimentos abriga em si estruturas passíveis de repetição que possuem velocidades de mudança distintas daquelas dos próprios acontecimentos. A temática de toda a história social está contida nessa interação, que as noções de "sincronia" e "diacronia" definem de forma insuficiente.

A interação de cada discurso concreto e da linguagem previamente dada deve ser definida de forma análoga, embora não equivalente. Quando, por exemplo, usamos um conceito como o de "casamento", evocamos experiências relacionadas ao casamento cujo efeito se estende no longo

prazo e que foram armazenadas linguisticamente, integrando-se ao conceito. O contexto linguístico, igualmente preestabelecido, regula a amplitude do repertório de significados do conceito. Toda vez que se usa a palavra "casamento" repetem-se as premissas linguisticamente condicionadas que estruturam seu sentido e sua compreeensão. Aqui, como antes, observam-se estruturas de repetição de cunho linguístico, que tanto limitam quanto abrem as possibilidades do discurso. Toda mudança conceitual que se torna um evento linguístico se realiza no ato de inovação semântica e pragmática, o qual permite apreender diferentemente o velho e, em geral, compreender o novo.

A história social e a história dos conceitos apresentam velocidades de mudança diferentes e se baseiam em diferentes estruturas de repetição. Por isso, a terminologia científica da história social [*Sozialhistorie*] depende da história dos conceitos [*Geschichte der Begriffe*] para assegurar-se da experiência linguisticamente armazenada. Pela mesma razão, a história dos conceitos [*Begriffshistorie*] remete aos resultados da história social [*Sozialhistorie*], para não perder de vista que a diferença entre a realidade desaparecida e os seus testemunhos linguísticos jamais pode se tornar uma suposta identidade.

Referências bibliográficas do tempo do "*linguistic turn*":
Eugenio Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, Munique, 1974.
Hans-Georg Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, Opladen, 1971.
Reinhart Koselleck (org.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1978.
John G. A. Pollock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1985.
Rolf Reichardt, "Einleitung", in idem; Eberhard Schmitt (org.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Munique, 1985, p. 39-148.
Régine Robin, *Histoire et Linguistique*, Paris. 1973.
Irmline Veit-Brause, "A Note on Begriffsgeschichte", *History and Theory* 20 (1981), p. 61-67.

[1] A noção de Frühe Neuzeit compreende o período que, grosso modo, se estende entre o final do século XV e o final do XVIII. O vocabulário técnico no campo da história em língua portuguesa não possui um equivalente exato para designar esse período – diferentemente do que se observa no

mundo anglo-saxão, cuja periodização da história inclui noções como Early Modernity, Early Modern Period. Em sintonia com os estudos recentes no âmbito da História Moderna, optamos traduzir Frühe Neuzeit por Alta Idade Moderna. [N.R.]

[2] A língua alemã possui duas palavras que correspondem ao vocábulo "história" na língua portuguesa, *Geschichte e Historie*. Porém, ao empregá-las lado a lado, como ocorre neste parágrafo, Koselleck, frequentemente, designa coisas distintas: uma delas, *Geschichte*, se refere à história como ocorrência, como sequência de eventos (*res gestae*), a história que acontece, digamos assim; a outra, *Historie*, remete às diferentes formas de registrar e repr sentar linguisticamente os ecimentos (*historia rerum gestarum*), a história que se conta, por assim dizer. Para fazer jus a essa distinção, optamos por traduzir, nesse trecho, *Historie* por "historiografia", cientes de que o campo semântico do termo original é mais amplo do que o da palavra adotada na versão para a língua portuguesa. Na sequência do presente capítulo e no restante do livro, a depender do contexto, a palavra *Historie* será vertida quer por "história", quer por "historiografia" (e ocasionalmente por "relato historiográfico", para dar conta da formulação da frase na língua portuguesa). Ao longo do livro, o uso de *Historie* será ocasional e, toda vez que a tradução se referir a este substantivo, o termo alemão será indicado entre colchetes. Já o uso por Koselleck de *Geschichte* é muito mais frequente e a palavra será sempre vertida por "história". Toda vez que "história" aparecer sem referência ao vocábulo alemão entre colchetes, a palavra no texto de origem será *Geschichte*. Somente quando, como no presente caso, *Geschichte* seja empregada, num mesmo trecho, ao lado de *Historie*, reproduziremos o termo original entre colchetes. [N.R.]

[3] Ao longo do livro, optamos por "metódico", em vez de "metodológico", por ser a tradução mais precisa de *methodisch*. A distinção metódico/metodológico já é antiga no vocabulário epistemológico alemão. "Metodológico" aciona a tentativa de racionalizar teoricamente o modo de pensar ou de se engajar com os "dados" da realidade. "Métodico" evoca as lides mais práticas de uma pesquisa. [N.R.]

[4] H. G. Meier, "Begriffsgeschichte", em Joachim Ritter (org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. I, Basileia e Stuttgart, 1971, col. 788-808.

[5] Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879 (reimpressão, 1964).

[6] Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, Brünn, Munique e Viena 2, 1942, p. xi.

[7] Cf. Werner Conze, "Zur Gründung des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 24 (1979), p. 23-32. O próprio Conze preferia o termo "história estrutural" [*Strukturgeschichte*] para assim evitar a limitação evidente do uso da palavra "social" a "questões sociais". Otto Brunner adotou o termo "história estrutural" para evitar a restrição temporal do termo a uma "história do povo" [*Volksgeschichte*], que, contudo, em razão de sua orientação teórica, já em 1939 visava às estruturas. Para a transição do conceito de povo [*Volk*] para o conceito de estrutura, compare-se a segunda edição de *Land und Herrschaft*, 1942, p. 194, com sua quarta edição modificada, Viena e Wiesbaden, 1959, p. 164: um bom exemplo para o fato de que também interesses de conhecimento politicamente condicionados podem levar a conhecimentos teóricos e metodológicos novos que sobrevivem a seu ponto de partida.

[8] Cf. Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, Londres, 2ª edição, 1982 (tradução alemã, Stuttgart, 1986).

[9] A noção de subcampesinato pretende dar conta de um conceito que, na história social do mundo pré-industrial em língua alemã, é usado para se referir aos setores mais baixos do campesinato. A noção "unterbäuerliche Schichten" [camadas subcamponesas] refere-se, em geral, aos camponeses que não conseguiam viver da agricultura ou que não tinham acesso à terra. [N.R.]

[10] O Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten foi uma codificação patrocinada por Frederico II, rei da Prússia, embora só tenha sido promulgada em 1794 pelo seu sucessor. Inspirado

no ideal de racionalização e sistematização da ordem jurídica, característico do Iluminismo, o código englobava aspectos dos direitos privado e público e conjugava concepções heterogêneas, associando alguns traços igualitários de fundo jusnaturalista e premissas hierárquicas da ordem estamental. [N.R.]

[11] Cf. também Dieter Schwab, artigo "Familie", em Otto Brunner et al. (org.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 2, Stuttgart, 1975, p. 271-301; Edeltraud Kapl-Blume, *Liebe im Lexikon*, M. A. These, Bielefeld, 1986.

II.
Mudança linguística e história de eventos

Dedicado a Christian Meier

Sticks and stones will break my bones, but words (or names) will never hurt me [Pedras e paus podem quebrar meus ossos, mas palavras (ou nomes) nunca me ferirão]. Como todos os provérbios, este também contém uma verdade inequívoca. Quem já levou uma surra sabe, por experiência, que aqui ocorreu algo que a linguagem jamais poderia produzir. Mas, como todos os provérbios, este também só nos transmite uma verdade parcial. Pois aquele que invoca os *sticks and stones* gostaria precisamente de se esquivar de uma agressão linguística. Palavras também aniquilam. Heródoto relata como a leitura pública das cartas de Dario bastou para que os guarda-costas de Oroites mudassem de opinião e matassem aquele que deveriam proteger (*Histories apodexis* 3,28).

Quanto à nossa pergunta sobre a relação entre história e linguagem, podemos deduzir que a história, no curso do seu acontecer, e a linguagem, o que se diz antes, durante ou depois, têm modos distintos de ser. O atual debate metodológico sobre a *Intellectual History*[1] tende a tornar menos rígida a antítese entre realidade e pensamento, entre ser e consciência, e entre história e linguagem. Em seu lugar, empregam-se antíteses mais maleáveis que podem ser relacionadas uma à outra de forma mais fácil, como *meaning* e *experience*, que se determinam ou se explicam mutuamente, ou até mesmo *text* e *context*, por trás dos quais se escondem condições linguísticas e não linguísticas. Quando *meaning* e *experience* são referidos um ao outro, a sociologia do conhecimento e a análise linguística convergem, por assim dizer. A admissibilidade de tais procedimentos metódicos não está em questão, pois toda linguagem é historicamente condicionada e toda história é linguisticamente condicionada. Quem ousaria negar que todas as experiências concretas que fazemos só se tornam experiências pela mediação da linguagem e que só assim a história vem a ser

possível? Mesmo assim, gostaria de insistir na separação analítica entre história e linguagem, pois ambas nunca são totalmente congruentes. Esta é a tese que busco expor. Entre falar e agir, ou entre falar e sofrer, permanece uma diferença, mesmo quando falar é um ato linguístico [*Sprachhandlung*], e mesmo quando agir e sofrer são linguisticamente mediados. Esta é, portanto, a diferença da qual nos ocuparemos.

Vou proceder em três passos.[2] Primeiro, voltarei minha atenção para algumas condições pré e extralinguísticas da história humana; em seguida, esboçarei o vínculo entre linguagem e história na execução do processo de geração dos eventos, isto é, no decurso do próprio acontecer; por fim, esboçarei a relação entre linguagem e história *ex post*, depois da experiência pontual do evento e do seu respectivo contexto.

Condições pré-linguísticas da história humana

Existem numerosas predeterminações naturais de caráter geológico, geográfico, biológico e zoológico que o ser humano compartilha com os animais, mas sem as quais nenhuma história seria possível. Toda antropologia histórica precisa se ocupar desse tipo de predeterminações que se projetam no reino da história como condições naturais. Se quisermos, podemos chamar de meta-históricas [*metahistorisch*] essas condições que os seres humanos compartilham com os animais e que, portanto, também são pré e extralinguísticas. Quero elucidar três dessas condições meta-históricas de histórias possíveis.

Em primeiro lugar, trata-se do lapso entre nascimento e morte. Relacionam-se a ele a bipolaridade dos sexos e a generatividade, sem o que não existiria a sucessão das gerações. Para o ser humano, o lapso entre nascimento e morte é uma condição de finitude [*Endlichkeitsbestimmung*], que viabiliza e provoca histórias. A sucessão das gerações leva a diferentes espaços de experiências, dispostos em camadas que estão sobrepostas e separadas entre si. Neles estão contidos conflitos diacrônicos que não podem ser mediados sem regulamentações institucionais. A tensão, constitutiva de toda história, entre antes e depois [*früher und später*], até mesmo entre o "cedo demais" e o "tarde demais" [*das Zufrüh und das*

Zuspät], se fundamenta justamente nessa predeterminação natural da generatividade, do nascimento e da morte. Ademais, como sabemos, o ser humano é capaz de antecipar a morte de forma violenta, a fim de – supostamente – controlar melhor a própria história. A inevitabilidade da morte, que pode ser adiada através de medidas preventivas, bem como a capacidade de matar, que diminui o tempo da vida alheia, fazem parte das predeterminações antropológicas e naturalmente condicionadas de muitas das histórias que conhecemos.

Em segundo lugar, o ser humano compartilha com os animais uma condição sempre vigente que o faz diferenciar entre dentro e fora [*innen und aussen*]. Nenhuma unidade de ação humana se constitui sem se delimitar para dentro e para fora. Esse par de oposições formais também contém condições de histórias possíveis – seja no recuo na batalha para o interior de uma caverna ou no cerco de uma casa, seja no traçado de uma fronteira que provoca ou encerra um conflito, seja nos ritos de iniciação, nos espaços destinados a refugiados, nas associações constituídas por juramento, nos sistemas de exames e condições de admissão, que geram as atuais unidades de ação, seja na afiliação a uma comunidade política, à qual uma pessoa normalmente pertence por nascença: a determinação dentro/fora sempre é constitutiva para os conflitos e sua regulação, ou seja, para as histórias que todos conhecemos. Isso vale também quando a complexidade crescente dos espaços internos e externos, que hoje se sobrepõem e se interpenetram, dificulta enormemente a compreensão da nossa história mundial.

Em terceiro lugar, devemos mencionar uma diferenciação que o ser humano compartilha com seus parentes zoológicos, ou seja, a ordenação da dominância [*Hackordnung*][3] ou, na terminologia grega e da Europa antiga, a hierarquização entre senhor e escravo. Ou ainda, em termos mais formalizados: a oposição entre em cima e embaixo [*Oben und Unten*]. Mesmo que a arte política da auto-organização humana procure, por meio de regras de procedimento, tornar o "em cima" e o "embaixo"

intercambiáveis e, assim, possibilitar a igualdade, ou tornar as dependências aceitáveis, garantindo a liberdade, nada disso altera a predeterminação formal das inevitáveis relações entre em cima e embaixo. Tampouco a transformação da dominação pessoal em uma administração supostamente anônima, ou seja, a diferenciação funcional da nossa sociedade, pode eliminar as relações, funcionalmente constituídas, entre em cima e embaixo.

Resumindo: antes/depois, dentro/fora, em cima/embaixo são três polaridades [*Oppositionsbestimmungen*] sem as quais nenhuma história se dá, independentemente de como se organize a "economia" dos seus pormenores – a partir de fatores econômicos, religiosos, políticos, sociais ou quaisquer outros. Esse esboço certamente é um tanto rudimentar, mas serve para fortalecer o meu primeiro argumento, segundo o qual a linguagem e a história nunca são totalmente congruentes. Os três pares de oposições formais mencionados determinam desde já as histórias concretas num nível pré-linguístico.

Evidentemente, todas as determinações formais mencionadas, que o ser humano compartilha com os animais – nascimento e morte, generatividade, delimitações para dentro e para fora, para cima e para baixo –, são apreendidas linguisticamente e transformadas pela sociedade ou politicamente reguladas. Não existe comunidade de ação que não se autodetermine linguisticamente. Quase sempre é a participação em determinada comunidade linguística que define se alguém faz parte dela ou se dela é excluído. Quase sempre é a capacidade de dominar certos modos de expressão ou linguagens especiais que decide se alguém pode ascender ou submergir, se mover para cima ou para baixo na sociedade. Quase sempre existem diferentes normas linguísticas que, de forma especificamente geracional, ordenam diacronicamente as experiências e esperanças de idosos e jovens. O ser humano como ser linguístico não tem como não incorporar e transformar linguisticamente as predeterminações meta-históricas, para assim regulá-las e orientá-las na medida do possível. Mesmo assim,

preservam-se as predeterminações elementares, dedutíveis da natureza, que toda linguagem tenta processar, em vão. Aquilo que, na moldura das predeterminações mencionadas, se entrelaça num evento não pode ser inteiramente dominado pela linguagem.

Quando a delimitação flexível entre fora e dentro se acirra na oposição passional entre amigo e inimigo, quando a morte inevitável é antecipada pelo assassinato ou pelo autossacrifício, quando a relação entre em cima e embaixo leva à escravidão e à humilhação insuperável ou à exploração e à luta de classes, até mesmo quando a tensão entre os sexos é posta a serviço do aviltamento, criam-se eventos: sequências de eventos, cataratas de eventos que se esquivam da linguagem e às quais toda palavra, toda frase, todo discurso podem apenas reagir. Sim, existem eventos que nos roubam as palavras, que nos calam e aos quais – talvez – só possamos responder com o silêncio. Basta lembrar como os alemães se viram privados de palavras [*Sprachlosigkeit*] quando, em 1945, foram confrontados com sua catástrofe, para a qual haviam arrastado um número infindável de pessoas e povos. Qualquer tentativa de encontrar uma linguagem adequada para falar do extermínio em massa parece destinada ao fracasso até hoje. Na perspectiva das pessoas afetadas e do próprio evento, qualquer esforço de estabilizar a rememoração por meio da linguagem chega tarde demais. A relação entre o curso do acontecer histórico e sua elaboração linguística é sempre constituída por essa diferença. O mesmo vale para a linguagem que antecede os eventos e que, como discurso oral ou escrito, ajuda a provocá-los. Com isso, chego ao segundo aspecto do meu problema.

Linguagem falada, alternativas de ação e sequências de eventos

"Há tantas coisas que não podem ser explicadas com palavras, mas que podem ser explicadas perfeitamente com um ato. Outras coisas são possíveis em palavras, mas delas não resulta um ato esclarecedor." Essa diferenciação sagaz provém de Heródoto (*Histories apodexis* 3,72). Ele a colocou na boca de Dario, por ocasião do famoso debate sobre a sucessão ao trono da Pérsia, cujo resultado ainda

estava totalmente aberto. Existem, provavelmente, poucos testemunhos linguísticos na história mundial que tenham sido citados com tanta frequência como essa disputa em torno da melhor constituição: uma disputa que, na ocasião, foi decidida em favor da monarquia, em prejuízo da aristocracia e da democracia – graças a argumentos que talvez não fossem os melhores, mas eram os mais fortes.

A questão crítico-filológica sobre se o debate constitucional não seria um acréscimo sofístico de Heródoto, se os argumentos não teriam sido inventados e apenas atribuídos aos persas ou se a sucessão em aberto e contestada de fato provocara esses ou semelhantes argumentos (versão que é apoiada por vários indícios)[4] – nada disso nos interessa aqui. Em todo caso, Heródoto conseguiu fazer uma coisa: representou o trabalho preliminar da linguagem, os conceitos de ação [*Handlungskonzepte*] que antecederam uma ação política – a entronização de Dario. Ou seja, de forma metodicamente consciente, dirigiu o foco para a tensão que reina entre o discurso falado e os eventos subsequentes [*Ereignisfolgen*]. Os persas envolvidos no debate deram forma conceitual às suas experiências sobre as formas possíveis de organização política. Com isso, formularam alternativas de ação não apenas singulares, mas de natureza estrutural. Em outras palavras, falaram sobre histórias mais ou menos desejáveis, sobre histórias possíveis – não sobre a história real que, depois, viria a se realizar de modo singular e determinado.

Graças a Heródoto, teríamos então um primeiro resultado. A linguagem falada sempre é ou mais ou menos do que aquilo que se realiza na história em seu curso efetivo. É a linguagem, acima de tudo, que decide sobre a possibilidade de uma história *in actu*, possuindo, portanto, uma estrutura temporal diferente da própria sequência de eventos. Conceitos [*Begriffen*] transformam-se, então, em antecipações [*Vorgriffen*]. Isso manifesta-se também na história efeitual [*Wirkungsgeschichte*][5] desse texto. Ao tematizar possibilidades de formas constitucionais entre os homens – formas que são singulares, do ponto de vista situacional, mas dotadas de alcance geral, do ponto de vista do argumentativo – o texto contém um potencial de prognose que transcende a ocasião singular. Ao discutir uma situação de decisão em

aberto, ele recorre a argumentos extraídos da experiência, que reclamam para si uma validade mais geral (isso vale – *mutatis mutandis* – também para os debates antes do início de todas as guerras que Heródoto nos transmitiu): os prós e contras de uma democracia, uma aristocracia e uma monarquia são contrapostos uns aos outros. Os argumentos em si não se esgotam na situação à qual se referem. Com isso, tornam-se transferíveis e repetíveis. Isso também se verifica nos vários prognósticos revolucionários que, no século XVIII, previram, não em seus detalhes, mas em suas estruturas, os eventos após 1789.

Predições deste tipo são numerosas e se orientam em parte pela desejabilidade de uma transformação única e total de toda história pregressa, em parte pela experiência histórica armazenada linguisticamente a que se pode recorrer. Independentemente dos argumentos empíricos que influíram nos prognósticos – a análise da situação francesa, o paralelo previsto com a Revolução Inglesa (inclusive o processo do rei e o modelo ameaçador de Cromwell), os textos de Tácito, Salústio, Políbio e Tucídides –, um elemento emerge em todos os estratos temporais acionados: a tipologia constitucional de Heródoto. Em especial, o curso imanente dos eventos, tal como Dario, o vencedor do debate, havia previsto naquela altura. Dario defendeu a monarquia, alegando que qualquer democracia levaria a partidarizações sangrentas, após o que os seguidores das respectivas facções por fim concordariam em instituir uma aristocracia; e a concorrência entre os aristocratas levaria à imposição do mais forte. Portanto, o melhor caminho seria estabelecer logo a monarquia para que esses processos sangrentos fossem evitados. É justamente esse padrão de interpretação que sobressai nos autores do século XVIII. O prognóstico mais realista da revolução vindoura foi feito por Frederico, o Grande; o mais perspicaz e de maior alcance, por Diderot. Para ambos os autores, a revolução vindoura seria uma guerra civil, cujo decorrer, na verdade, provocaria a queda das monarquias existentes, mas no fim traria a ditadura de um homem forte, ao

qual se sujeitariam voluntariamente os cidadãos em conflito, embriagados de liberdade. Wieland, um dos melhores conhecedores de textos antigos, predisse a ditadura de Bonaparte um ano e meio antes do golpe de Estado.[6]

O potencial argumentativo de Heródoto e os prognósticos que implicitamente se apoiam em seus princípios têm a característica comum de, pela linguagem, conceptualizar princípios de experiência que deveriam influenciar o curso da ação política antes da sua ocorrência. Trata-se de diagnósticos com intenções prognósticas – e, portanto, também pragmáticas – que visam a exercer influência sobre um futuro cujas possibilidades históricas podem ser reconhecidas, embora seja ele desconhecido em seus detalhes. Heródoto foi o primeiro a evidenciar essas situações de conflito imanentes à constituição e as alternativas de ação que delas decorrem, assinalando padrões fundamentais da auto-organização humana e dos perigos aí contidos. Somente a linguagem transporta informações deste tipo – permitindo que elas sejam de novo usadas por intermédio de todas as reformulações, traduções e de todos os acréscimos.

Um dos feitos únicos de Tucídides foi ter elevado essa tensão entre discurso e ação à condição de eixo central de sua obra histórica.[7] Todos os seus discursos e diálogos – fruto de invenção – são concebidos de tal forma que, em correspondência com a situação real dos agentes, sempre adentram um futuro ainda desconhecido. Tucídides, em medida ainda maior que Heródoto, tematizou a contradição que sempre volta a irromper entre a história que de fato ocorreu [*die tatsächliche Geschichte*] e aquilo que se disse sobre ela antes, durante e após o seu decurso. Além disso, mostrou-nos que essa contradição é constitutiva da experiência de toda e qualquer história. Ter-nos ensinado isso é o seu grande feito metódico. Realizou-o na medida em que abordou os eventos reais, relatados diacronicamente, nos discursos dos participantes e sob a perspectiva do seu processo de viabilização. Hoje diríamos: nos discursos e diálogos está contida a teoria da história que então transcorria. Entretanto, Tucídides não desenvolveu as premissas teóricas de

forma abstrata e geral, mas como máximas concretas de ação referidas a unidades de ação em conflito. Ou seja, ele tematizou o trabalho linguístico que precede as histórias *in actu*. Ele nos ensinou como argumentos podem mudar e, ao mesmo tempo, pôr a perder uma situação. A tão falada durabilidade das teorias políticas que Tucídides tentou demonstrar se localiza, de um ponto de vista metódico, na tensão refletida entre falar e agir, entre *logoi* e *erga*, mas também entre falar e opinar, entre razões extralinguísticas e pretextos expressos, ou seja, entre linguagem e realidade histórica, que assim, e apenas assim, constitui história.

Basta lembrar o diálogo de Melos em que – para o formular em termos modernos – estão contidos enunciados do tipo "se..., então...", ou seja, prognósticos condicionais. Ao confundirem suas esperanças juridicamente justificadas com a realidade vindoura, os mélios provocaram sua própria morte, que não haviam previsto. Os atenienses apelaram descaradamente ao poder, ao qual os mélios, no início, ainda poderiam ter livremente se submetido, e o impuseram com toda brutalidade. Tucídides apresenta em três sentenças o que realmente aconteceu. Os mélios foram executados, suas mulheres e seus filhos, escravizados. Não há mais nenhuma linguagem que possa alcançar esse evento. Tampouco o diálogo poderia antecipar o que efetivamente aconteceu. No entanto, revelou as estruturas das ações possíveis que estavam embutidas no discurso. Essas são estruturas que podem ser linguisticamente reativadas. São aplicáveis por analogia e, portanto, repetíveis.

Emil Hácha, em Berlim, em 1939, e Alexander Dubček, em Moscou, em 1968, sabiam disso quando aceitaram a submissão. Admitiram os custos resultantes do conflito entre poder e direito, dos quais os mélios haviam tentado escapar – com o preço da própria morte, como se mostrou mais tarde. O que dizes se transforma em evento, ao fugir ao teu controle.

Agora, as condições de ação empíricas em Melos, Berlim e Moscou eram totalmente diferentes; os pressupostos políticos, sociais, econômicos e

ideológicos eram distintos. Mas as alternativas linguisticamente pré-formuladas, sob cuja coerção se tinha de agir, eram análogas, a despeito dos 25 séculos que separavam um evento do outro. Evidentemente, da perspectiva da sequência de eventos, todos os atos da fala [*Sprechakte*] são também únicos e irrevogáveis – como a decisão ateniense de atacar Melos, ou como as ordens, dadas respectivamente em Berlim e Moscou, para ocupar Praga. E como tantas vezes na história, desejaríamos retirar uma palavra uma vez dita, pois ela mudou a situação de maneira irrevogável. Mas Heródoto e Tucídides nos mostraram com seu descortino que a linguagem falada contém mais do que se pode reconhecer em cada uma das suas articulações pontuais. Mostraram-nos que, nas alternativas de ação singulares, se manifestam estruturas históricas de possibilidades que podem ser uma vez mais invocadas e que, portanto, não são singulares, mas repetíveis.

Por isso, estamos lidando aqui com diferentes planos de realidade. Num desses níveis transcorre a sucessão irrevogável dos eventos, enquanto a linguagem antecipa eventos possíveis que, sob outras condições, voltam a ser possíveis, sem que tenham, contudo, de ocorrer. Ela concentra em si, como acervo de experiências, as condições de eventos possíveis. Quantas não foram as histórias que jamais vieram a acontecer, porque foram impedidas ou evitadas. Essas histórias, como a guerra preventiva contra a França evitada por Bismarck, em 1875, por exemplo, só podem ser compreendidas como alternativas linguisticamente transmitidas, cujo potencial sangrento se realizaria mais tarde, em 1914, com consequências que ninguém quis nem antecipou. A diferenciação que expusemos até agora permite uma conclusão: a repetibilidade linguística e a irrepetibilidade das sequências de eventos são marcas de estruturas temporais diferenciáveis, ainda que, no dia a dia, elas se influenciem reciprocamente de modo inseparável. Expliquemos esse ponto de forma mais detalhada no que se segue.

Toda linguagem é um enorme trabalho de abstração [*Abstraktionleistung*]. Como diz John Stuart Mill em *Use and Abuse of Political Terms*: "A humanidade tem muitas ideias, mas poucas palavras." O número de palavras é limitado, enquanto estados de coisas, ideias, opiniões, possibilidades, realidades e objetos articulados linguisticamente são potencialmente ilimitados. A sintaxe e a semântica também permanecem limitadas, e por isso apresentam uma estabilidade mais duradoura. A repetibilidade dos princípios de experiência formulados em certo momento – como é o caso daqueles que encontramos em Heródoto e em Tucídides – está contida na maior durabilidade das afirmações feitas num certo momento. Tais afirmações podem sobreviver às ocasiões em que entram para a história dos eventos. Quando novas experiências entram no repertório linguístico [*Sprachhaushalt*] – como no debate constitucional, altamente diferenciado e de duração milenar,[8] ou na luta constante entre poder e direito, que reemerge sempre e sob novas formas –, a semântica apresenta uma velocidade de mudança menor do que os próprios eventos. A fixação linguística de experiências já feitas impede uma mudança radical, como a que encontramos na história dos eventos.

Podemos reforçar essa tese se voltarmos nossa atenção para atos linguísticos concretos no interior de línguas específicas. Verificamos, então, que uma língua não só armazena experiências que subsistem ao caso individual. A linguagem falada em cada momento também limita essas experiências, pois na moldura da linguagem concreta só é possível expressá-las de determinadas maneiras, não de outras.

Vejamos um exemplo comparativo:[9] os debates sobre o direito de voto realizados na Grã-Bretanha, na França e na Alemanha desde a Revolução Francesa e que, em termos da história real, revelam, sem dúvida, uma característica comum do processo de democratização. Essa suposta tendência, porém, se realiza linguisticamente com ritmos temporais bem diferentes.

Na França, encontramos a oposição, de fácil manejo, entre *citoyen* e *bourgeois*, que estrutura o discurso político desde que foi introduzida na *Encyclopédie* por Diderot. Aquele que invocava os privilégios da propriedade, como nos ordenamentos eleitorais de 1795, 1814-1815 e 1830, suscitava a suspeita semântica de representar apenas interesses burgueses em vez dos direitos gerais dos cidadãos, que, desde a revolução, deveriam ser concedidos a todos. Tal suspeita unia bonapartistas e republicanos radicais, cada qual, em seu momento, baseando sua Constituição no voto universal.

Na Alemanha, do ponto de vista semântico, o debate estava prefixado de modo inteiramente distinto. Ali se conhecia apenas o *Bürger* [cidadão]; este, porém, era definido em termos estamentais. Na fala coloquial, tratava-se do *Stadtbürger* [cidadão urbano]; seus contraconceitos eram *Bauer* [camponês] e *Adel* [os nobres]. No Iluminismo tardio, acrescentou-se o conceito artificial do *Staatsbürger* [cidadão do Estado] – análogo ao *citoyen* –, mas este mal conseguiu se introduzir na linguagem política cotidiana. Seguiram-se outras diferenciações do mesmo conceito: o *Kleinbürger* [pequeno-burguês], o *Grossbürger* [grande burguês] e também o *Spiessbürger* [filistino, o burguês conservador, avesso a transformações na sociedade], mas com isso o conceito de *Bürger* perdeu a clareza teórica e a força política que são inerentes ao *citoyen*. Antes de 1848, o debate alemão sobre o direito de voto ficou enredado em interesses ligados à propriedade e a privilégios estamentais, que, além disso, eram inteiramente diferentes de uma região para outra.

O Parlamento britânico soube unir de forma pragmática justamente esses três fatores. Sem recurso aos direitos gerais do cidadão no sentido francês, o debate se realizou segundo duas direções. Na linguagem jurídica tradicional, proveniente da Idade Média, o número dos *freemen*, *burgesses* ou *burghers* privilegiados foi aumentado de modo distinto nas regiões e nos distritos eleitorais. Preservou-se a tradição de determinações jurídicas bem concretas

e singulares. Porém, a fundamentação do debate era moderna e inovadora. Tratava-se de integrar os interesses ainda não representados das novas *middle classes* ao repertório argumentativo do Parlamento. E foi o que se fez.

O que nos mostra a comparação entre esses exemplos? Aquilo que, extralinguisticamente, indica o mesmo movimento – a assim chamada tendência à democratização, a participação crescente de estratos cada vez maiores na legislação e no exercício do poder político – foi enfrentado pelas respectivas línguas de modo totalmente diferente. Ou talvez fosse melhor dizermos: linguisticamente, a tendência à democratização foi induzida de modo totalmente diferente.

Na França, temos um debate sobre princípios que extraiu do Iluminismo seus conceitos-guia [*Leitbegriffe*], de natureza dualística e polêmica – os privilégios estamentais *versus* a igualdade dos cidadãos do Estado. Os conceitos do Iluminismo impuseram-se na Revolução de modo generalizado e duradouro. A Alemanha serviu-se dos mesmos argumentos, mas estes não puderam ser remetidos de forma inequívoca ao conceito ambíguo de *Bürger*. O conceito de *Bürger* permaneceu plurivalente, porque, *de facto*, ainda abrigava conteúdos de experiência estamental provenientes de um passado remoto. Na Inglaterra, por sua vez, essas determinações jurídicas tradicionais foram preservadas, mas enriquecidas de modo inovador para integrar os novos conteúdos de experiência, mais precisamente, os interesses das *middle classes*, à arena política – mas também não passou disso.

O que isso significa para a nossa pergunta sobre a relação entre linguagem e história? Os conceitos concretos, em torno dos quais o debate político se organiza, dependem dos conteúdos de experiência histórica que, em algum momento, foram incorporados a esses conceitos. Em outras palavras, a durabilidade maior, que é, em termos bem gerais, inerente à linguagem – nosso primeiro argumento –, revela, em cada situação de fala particular, estruturas de profundidade temporal diferentemente escalonadas.

Na França, a plataforma da linguagem revolucionária, vitoriosa desde 1789, impediu, de forma rápida e fundamental, que os privilégios estamentais mantivessem algum potencial de legitimação. Isso não se deu na Alemanha, e foi justamente essa predeterminação semântica que tornou incerto o debate sobre o direito de voto. O conceito de *Bürger* oscilava entre os antigos conteúdos estamentais e os postulados referentes à cidadania estatal. Era difícil encontrar um denominador comum entre ambos. Na Inglaterra, o problema foi resolvido de forma pragmática. Não se falou de direitos do cidadão do Estado. Antes, a força jurídica secular dos conceitos referidos aos distritos eleitorais e aos cidadãos urbanos foi preservada e, simultaneamente, estes conceitos foram ultrapassados por uma terminologia sociológica, capaz de forjar novos conceitos para as novas experiências da sociedade industrial, mais precisamente para os *interests* das *middle classes*.

Cada língua sincronicamente falada, cujo arsenal era usado na argumentação, continha predeterminações diacronicamente escalonadas em diferentes graus de profundidade, que tanto alargavam quanto limitavam o repertório argumentativo. Os conceitos empregados possuíam uma força propulsora diacrônica de diferentes origens temporais, da qual os falantes não dispunham arbitrariamente, muito menos soberanamente.

Os conceitos, portanto, apresentam uma estrutura temporal interna que é diferente dos eventos que ou ajudam a provocar ou devem apreender. Esse diagnóstico vale até mesmo para os modernos conceitos de movimento que, desde o século XVIII, colocaram todo nosso repertório linguístico em sintonia com uma transformação necessária, com a mudança, com a alteração planejável. Os mais relevantes conceitos-guia são desenvolvimento, progresso, a história em si mesma [*Geschichte selber*], reforma, crise, evolução e, por certo, revolução. São precisamente esses conceitos que geram, de maneira puramente semântica, um efeito estabilizador peculiar. Eles produzem comunalidades linguísticas [*sprachliche Gemeinsamkeiten*] de uma ponta a outra do espectro político, em relação aos quais mesmo os

detalhes são objeto de disputa. A partir da Revolução Francesa, e ainda mais no horizonte da Revolução Industrial, tornou-se cada vez mais difícil defender o *status quo*. Nem mesmo os reacionários afirmavam ser reacionários. Todos os campos políticos aceitaram um mínimo de pressão por mudança. Semanticamente, os conceitos de movimento não permitiam escolha. A única coisa que distinguia as posições era a pergunta sobre se e como a pressão por mudanças poderia ser objeto de resistência, aceitação ou antecipação.

Ruge, hegeliano de esquerda radical, e Baader, conservador católico, por exemplo,[10] em sua argumentação estavam submetidos à alternativa compulsória de "reforma ou revolução". Ambos tentaram evitar uma revolução sangrenta por meio de reformas. Debateram apenas a extensão das reformas que deveriam prevenir uma revolução. A disputa foi travada acerca da direção e da velocidade da mudança – a própria coação à mudança já estava predeterminada na rede conceitual dos conceitos de movimento.

Mesmo que os modernos conceitos de movimento remetam ou obriguem à mudança constante, os conceitos em si são, em sua especificidade epocal, de uma constância surpreendente, o que os torna passíveis de serem aplicados repetidas vezes, mesmo quando, *in praxi*, ajudam a fundamentar programas de ação totalmente diferentes. (Aqui, aliás, residem os limiares semânticos que Marx e Engels não foram capazes de ultrapassar. Sua meta duradoura e constante de uma última e definitiva revolução os impediu de perceber de forma pragmaticamente adequada as mudanças reais da sociedade capitalista em sua incessante reforma.)

Nossa tese, portanto, de que a linguagem se transforma num ritmo mais lento do que as cadeias de eventos que ela ajuda a provocar e justificar se aplica também à modernidade acelerada e não apenas ao grande intervalo entre Heródoto e Diderot, ao qual nos referimos no início.

É claro que, na história da linguagem, há sempre exemplos contrários de inovação linguística espontânea que apresentam um caráter de evento, casos

estes em que a pragmática possui força para fugir à semântica previamente dada no longo prazo. Já mencionamos a aplicação da doutrina dos interesses às novas *middle classes*, como também a criação por Diderot de contraconceitos que orientam a ação e que, desde o início, colocam o *bourgeois* sob suspeita ideológica. Ambas as inovações tiveram grandes consequências, mas também tiveram efeito estabilizador. Acrescentemos um exemplo típico do âmbito alemão. "*Bund*" [aliança, pacto, liga, federação] é um conceito fundamental [*Grundbegriff*] da língua alemã.[11] Foi cunhado na Baixa Idade Média e desde então indica uma característica estrutural da história constitucional alemã, que até hoje a diferencia essencialmente da história de seus países vizinhos. Lutero usou esse termo político para traduzir a palavra "*berith*" do Antigo Testamento. Isso teve consequências teológicas, mas, justamente por isso, também políticas.

Segundo a doutrina, somente Deus pode firmar um *Bund*, que escapa ao poder discricionário do ser humano. Assim, o termo "*Bund*" divergia dos usos linguísticos do protestantismo político, que se organizava em termos do direito do *Reich*. A aliança que hoje chamamos de *Schmalkaldischer Bund* [Liga de Esmalcalda] nunca foi assim designada na época. Reivindicações políticas de autonomia, deduzidas da Reforma religiosa, permaneceram limitadas às cidades e aos senhores privilegiados pelo direito do *Reich*, que se aliavam em "*Liegen*" [ligas] e "*Unionen*" [uniões]. A autonomia política era negada aos fiéis como participantes do *Bund* divino. O conceito teológico de *Bund* permaneceu restrito à religião, muito diferentemente do conceito inglês de *covenant*, em que o sentido religioso e o político se intensificavam mutuamente para legitimar a Revolução de 1640 e dos anos seguintes.

O empuxo diacrônico do conceito teológico luterano e antipolítico de *Bund* perdurou por muito tempo. Podemos designar seu ponto final: em 1847, Marx e Engels foram convidados a redigir uma "profissão de fé da Liga dos Comunistas [*Bund der Kommunisten*]". É impossível ignorar as

implicações teológicas especificamente alemãs. Por isso, Marx e Engels optaram por uma reformulação radical. No lugar de profissão de fé da Liga dos Comunistas, escreveram o *Manifesto do Partido Comunista*. Tratava-se de um ato consciente de política linguística, que era inovador e teve um efeito duradouro. Os autores esquivaram-se do empuxo diacrônico da semântica teológica de *Bund* (mesmo que também sua "*manifestatio*" tenha permanecido em grande parte uma profissão de fé), para então se servirem de um conceito de *Partei* [partido] que, na época, estava justamente começando a ser legível em termos revolucionários e capaz de suscitar adesão. Tentaram reforçar essa tendência e, no longo prazo, não deixaram de ter êxito.

Assim, até mesmo inovações semânticas singulares confirmam nossa tese de que a mudança linguística ocorre num ritmo mais lento do que as sequências de eventos concretos que ela ajuda a provocar. O conceito antirrevolucionário e teológico de *Bund*, de Lutero, e sua recusa por Marx em favor de um conceito revolucionário de *Partei* abriram o caminho para novas experiências, ao mesmo tempo que as delimitaram e, uma vez mais, as estabilizaram no longo prazo.

A história após os eventos – e a linguagem da historiografia

Até agora, analisamos a relação entre linguagem e história da perspectiva de eventos iminentes, ou seja, em vista da história *in actu*. Agora voltemos nosso olhar para trás. O que a linguagem realiza retroativamente, para fazer emergir, para constituir *ex eventu*, a partir de uma sequência de eventos, uma história? Empregamos, então, a expressão "história" [*Geschichte*] no sentido do uso linguístico grego e latino, não como *res gestae*, mas como história experienciada, investigada, narrada ou representada [*dargestellte*], como *historia* que se ocupa das *res gestae*. Agora estamos tratando da linguagem do historiador em um sentido mais restrito.

Toda representação [*Darstellung*] histórica é uma seleção executada dentro do campo potencialmente irrestrito das histórias passadas, sofridas ou feitas. E essa seleção não é determinada de forma puramente linguística. Toda seleção já é estruturada pré-linguisticamente: a margem de manobra

da representação possível também está delimitada aqui pelas predeterminações antropológicas que mencionamos no início.

Em primeiro lugar, é decisivo o fato de o historiador ser contemporâneo das ocorrências que relata ou de ter vivido depois, de pertencer à posteridade. Até o século XVIII, considerava-se o testemunho ocular ou, melhor ainda, a participação direta [*Mittäterschaft*] como uma vantagem cognitiva, capaz de assegurar a verdade da história. Somente com a experiência do progresso e, de um ponto de vista metódico, com o desenvolvimento da crítica histórico-filológica, a crescente distância temporal em face dos eventos passados passa a ser vista como garantia para um conhecimento melhor. Mas quem desejaria, por isso, dispensar as memórias de Commynes, de Frederico, o Grande, ou de Churchill, que escreveram como agentes e testemunhas oculares? O fato de alguém ter nascido mais cedo ou mais tarde é decisivo em relação à perspectiva, mas não em relação à qualidade da obra.

A perspectiva é determinada, em segundo lugar, por estar o historiador situado, social ou politicamente, numa posição superior ou inferior, pelo seu pertencimento ao grupo dos vencedores ou dos vencidos. Tucídides, Políbio, Salústio, Tácito, Agostinho, Commynes, Maquiavel, Guicciardini e até mesmo Marx faziam parte do grupo dos vencidos quando analisaram e representaram os eventos de seu tempo. Justamente em virtude da sua condição de vencidos – pois sua história decorrera diferentemente do esperado – foram obrigados a desenvolver novas perguntas e novos métodos. Quando escreveram, a pressão por explicar era maior e a necessidade de provar era mais aguda do que aquelas impostas aos vencedores. Porque o próprio sucesso fala em favor dos vencedores. Em terceiro lugar, tem um papel predeterminante na seleção do historiador o seu pertencimento à unidade de ação política, religiosa, social ou econômica, sobre a qual produz um relato e com a qual se identifica de forma crítica ou afirmativa – ou o fato de observá-la a partir de uma posição

externa, escrevendo *apolis*, como exigia Luciano. Como quer que seja, suas opções são canalizadas num nível pré-linguístico. As predeterminações meta-históricas que mencionamos – antes/depois, dentro/fora e em cima/embaixo – definem, cada uma a seu modo, as chances de conhecimento e assim circunscrevem o *status* de uma história [*Historie*].

Nossa observação de que nenhuma história jamais é totalmente coincidente com aquilo que se diz sobre ela antes do ou no seu decurso vale ainda mais quando olhamos retrospectivamente para a história passada: para aquilo que é dito depois. Cada história sempre contém algo a mais e algo de diferente em relação àquilo que os historiadores podem dizer sobre ela a partir de suas perspectivas específicas. Como uma história ocorrida num dado momento é constituída linguisticamente? Além da narrativa oral, existem, numa formulação simplificada, três possibilidades: o escrever [*Aufschreiben*], o transcrever [*Abschreiben*] e o reescrever [*Umschreiben*] a história.[12]

Em primeiro lugar, toda história que não vivenciamos pessoalmente ou da qual ouvimos falar foi, em algum momento, registrada por escrito [*aufgeschrieben*] pela primeira vez. Pretendia-se guardar na memória o que, de outra forma, ficaria perdido para a posteridade. Se eram narrativas antigas ou novas, se epopeias, mitos, lendas ou anedotas as precediam, se testemunhas, na medida do possível, foram inquiridas e em que quantidade, se fontes escritas foram levantadas, interrogadas e comparadas umas com as outras para explorar as histórias passadas – todas estas são questões referentes ao método. Para a constituição da história, a única coisa decisiva é o ato do primeiro registro por escrito [*Aufschreiben*].

A realidade passada é transposta para o *status* de uma história escrita. Com o ato de sua escrituração, fixa-se a diferença entre a história ocorrida num dado momento e sua forma linguística adquirida depois. Tal fato tem consequências epistemológicas significativas. Pois, de um ponto de vista

epistemológico, a forma linguística fixada de uma história adquire primazia em face daquilo que outrora possa ter sido o caso.

Uma história transcorrida em dado momento é tão singular quanto já passada. Quando a consideramos digna de ser lembrada, isso normalmente acontece porque contém em si uma surpresa que os seres humanos tentam explicar. Somente a forma linguística transmite todas as razões que tornam explicável, inteligível e compreensível o curso singular, em geral surpreendente, de uma história. No entanto, estas razões [*Gründe*] revelam uma duração mais longa do que a que os próprios eventos individuais e singulares podem ter. Não fosse assim, as primeiras não seriam fundamentações [*Begründungen*]. Tais fundamentações, porém – à diferença dos próprios eventos e de suas consequências – permanecem retrospectivamente ligadas apenas à sua transmissão linguística.

Cada um de nós conhece fundamentações últimas, implícitas ou explícitas, que conferem consistência ou até mesmo sentido a uma história. Se deuses ou espíritos interferem para explicar uma mudança de forma duradoura; se a Fortuna ou o destino são invocados; se da vontade providencial do Deus cristão tudo pode ser deduzido; se a explicação das histórias particulares é extraída das condições ou, mesmo, dos processos políticos, sociais, psicológicos ou econômicos – são as razões linguisticamente fixadas que sempre conferem um sentido relativamente duradouro ou um significado específico às sequências particulares de eventos. Podemos compreender agora com mais facilidade a segunda forma da historiografia, a transcrição [*das Abschreiben*].

Em segundo lugar, enquanto as histórias forem, ao longo do tempo, reproduzidas [*abgeschrieben*] e, desse modo, transmitidas, podemos presumir que as experiências, que se mantêm linguisticamente armazenadas nas fundamentações, se assemelham ou se equivalem. Em outras palavras, a tarefa do historiador é comparativamente fácil enquanto não surge nenhuma contradição entre as fundamentações contidas nas histórias

transmitidas e as fundamentações exigidas pela experiência de novas histórias. As histórias antigas são reproduzidas [*abgeschrieben*], e as novas, acrescentadas. As fundamentações – religiosas e teológicas, políticas e psicológicas, sociais e econômicas – são, assim, estabilizadas e nos protegem de surpresas fundamentais, mesmo quando o caso individual possa ser surpreendente. Todas as histórias permanecem compreensíveis enquanto os pressupostos que as fundamentam não forem questionados. A partir dessa perspectiva, compreendemos também por que, durante mais de um milênio, a história [*Historie*] foi considerada parte da retórica – e da estabilidade linguística desta –, ou por que a interpretação cristã da história permaneceu estável. A história bíblica era o eixo de todas as histórias.

Em terceiro lugar, o ato de reescrever [*das Umschreiben*], por sua vez, é excitante e carece, ele mesmo, de uma explicação. O ato de reescrever é relativamente evidente e racionalmente convincente no contexto da crítica histórico-filológica das fontes, que se torna cada vez mais refinada desde o Renascimento. Os textos são dissecados para identificar as partes copiadas e as originais, falsificações são desmascaradas, descobrem-se por trás dos textos os motivos e interesses dos autores. Ou emergem novas fontes que nos ensinam a ler as fontes antigas de forma nova ou diferente. Erros de antigas leituras são corrigidos. Em resumo, trata-se aqui de um caso autêntico de progresso científico: ele ocorre dentro dos marcos do método histórico-filológico, o qual nos obriga a reescrever as histórias. Mas esse progresso imanente à pesquisa não é forçoso e não explica por que devem ser reescritas histórias que anteriormente gozavam de credibilidade, sendo, por isso, reproduzidas [*abgeschrieben*].

As histórias só são reescritas quando o contexto da fundamentação, no qual até então se acreditava, perde credibilidade e se fragiliza. As predeterminações linguísticas, graças às quais uma história se impregnava de sentido, deixam de ser aceitas; perdem plausibilidade explicações que, até então, podiam ser integradas ao acervo das experiências. Surgem novas

perguntas que não podem mais ser respondidas com a ajuda das histórias transmitidas. As histórias antigas precisam ser escritas de novo, reformuladas [*umgeschrieben*]. Assim, as histórias transmitidas são inseridas retroativamente em novos contextos de fundamentação para que permaneçam compatíveis com a novidade e a mudança da própria experiência. Em outras palavras, as novas fundamentações passam a requerer, elas mesmas, fundamentação. Esse é o lugar genuíno da crítica das fontes. A própria crítica das fontes só se torna possível com o surgimento de novas perguntas; em si mesma, a crítica das fontes é apenas um meio para responder a novas perguntas que a história transmitida não pôde responder.

Toda iniciativa de reescrever a história, portanto, está sujeita à pressão de uma mudança de experiência, que obriga o historiador a substituir as explicações anteriores por novas ou a completá-las com outras. Dessa forma, o *status* linguístico de uma história passada se transforma, sem que por isso deixe de ser a "mesma" história.

No entanto, seria um equívoco acreditar que essa adequação da história antiga a cada nova experiência teria começado somente com o Renascimento e a Reforma e com a crítica histórico-filológica surgida nesse contexto. O ato de reescrever [*Umschreiben*] a história começa com o próprio ato de escrever [*Aufschreiben*] a história.

O grande mérito de Heródoto não consistiu apenas no fato de ele ter sido o primeiro a registrar por escrito [*aufgeschrieben*] a tradição oral, mas também de ter questionado criticamente os relatos míticos, épicos ou transmitidos oralmente. Do mesmo modo, Tucídides não só reproduziu [*abschrieb*] Heródoto (o que ele, por certo, fez), mas, sobretudo, o reelaborou [*umschrieb*]. Todas as vezes que tratou de um período sobre o qual Heródoto havia falado bastante, Tucídides adotou uma linha argumentativa diferente. Todas as informações histórico-culturais, arqueológicas, religiosas, histórico-militares, semânticas e de outros tipos que Tucídides aproveita já não são relatadas uma ao lado da outra e por si

mesmas. Ele as combina em argumentos de modo a demonstrar que a Guerra do Peloponeso foi maior do que a guerra entre persas e gregos narrada por Heródoto. E há mais: Tucídides desenvolveu um modelo de processo diacrônico que tornou possível compreender o singular aumento de poder dos atenienses como motivo histórico [*historisch*] de guerra. Por trás dessa descrição processual diacrônica, aparece a fundamentação última de todas as histórias que remetem à patologia do poder humano e de sua cegueira. Assim desaparece, pelo menos na constituição linguística da história, o pano de fundo religioso, do qual Heródoto ainda pôde deduzir uma justiça inerente às histórias. É inútil buscar no curso da história em Tucídides uma justiça religiosamente motivada.[13]

De Heródoto para Tucídides, ou seja, de uma geração para outra, já não se tratava apenas de transcrever antigas histórias e adicionar novas – mas de reescrever a história. Ao registrar por escrito [*aufschrieb*] a Guerra do Peloponeso, Tucídides a percebeu, de acordo com sua própria experiência, como uma luta patológica pelo poder que consumia os antagonistas. Na mesma medida em que reduzia sua história a essa história política, Tucídides também refundia todas as informações históricas obtidas junto a Heródoto (como aquelas, por exemplo, sobre o tiranicídio) e as adaptava a um novo contexto de fundamentação.

Esse primeiro caso clássico de reescrita [*Umschreiben*] pode ser considerado paradigmático para todos os que viriam depois. Recordemos o modo como Políbio entrelaçou geograficamente histórias individuais, com que, retrospectivamente, ele conseguiu descobrir conexões que, até então, não haviam sido percebidas – um processo que viria a se repetir em escala global a partir do século XVIII. Ou recordemos a psicologia do terror, desenvolvida por Tácito e que, desde então, nos permite descobrir novos conhecimentos em realidades antigas. Ou recordemos Eusébio, Agostinho e Orósio, que condenaram ao esquecimento todo o acervo de experiências da Antiguidade, uma vez que ele era incompatível com a interpretação cristã do

mundo. Recordemos a redescoberta do político [*des Politischen*] na Idade Média Tardia, especialmente por Maquiavel, segundo o qual toda a história cristã da Idade Média, sendo fruto de invenção, poderia ser reescrita. Recordemos a história das relações sociais e das constituições econômicas, graças à qual, em analogia com sua nova experiência, os escoceses reescreveram todo o passado. Ou recordemos Marx, que não refutou a historiografia política de Ranke; antes de tudo, ele complementou Ranke, ao amarrar a história política a novos contextos de fundamentação, diferentes e igualmente duradouros, ou seja, a redes de condições econômicas. É possível prever com segurança que, em breve, poderemos ler uma historiografia ecológica que, em analogia com nossa própria experiência, situará todo o nosso passado na perspectiva do escasseamento dos recursos naturais e da dependência da ação humana em face do meio ambiente.

O que esses casos nos ensinam sobre a relação que em cada um deles se estabelece entre uma realidade irrevogavelmente passada e sua eleboração linguística? Para nós, a história *ex post* só existe quando é escrita, transcrita e reescrita.

Independentemente dos pressupostos linguísiticos que entram ou entraram na história, a realidade das histórias passadas está presente apenas em suas formatações linguísticas. Muitos eventos e cadeias de eventos, quando cercados de precauções metódicas, podem ser transmitidos com credibilidade. Por isso, também podemos continuar a reproduzir [*abschreiben*] aquilo que já sabemos graças à transmissão linguística.

Mas quais são as fundamentações por nós aceitas, que, com base no seu enunciado linguístico, visam à aplicação repetida? Esta é uma questão que cada historiador precisa decidir aqui e agora. Isso porque as justificativas que nos dizem por que algo aconteceu desta e não daquela forma precisam ser racionalmente compreensíveis, corresponder às nossas experiências ou estar adequadas à exploração de novas experiências. Muitas experiências feitas pelos antigos são repetíveis, provavelmente em número muito maior

do que estamos dispostos a aceitar na modernidade. Quando somos obrigados a fazer novas experiências, torna-se inevitável ver as histórias antigas com novos olhos e reescrevê-las, sem que com isso elas deixem de ser as "mesmas" histórias.

A diferença entre a realidade passada e sua elaboração linguística jamais será suprimida. Como era o dito de Epiteto? "O que abala o ser humano não é o que se fez, mas o que se fala a respeito disso" (*Encheiridion*, cap. V).

---

[1] Cf. John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn", *The American Historical Review* 4, 1987.

[2] Para limitar a necessidade de anotações, remeto aqui a três ensaios meus: (i) *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, 1987 (em cooperação com Hans-Georg Gadamer); (ii) "Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte", em Wolfgang Schieder e Volker Sellin (orgs.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, v. 1, Göttingen, 1986; (iii) "Erfahrungswandel und Methodenwechsel", em Christian Meier e Jörn Rüsen (orgs.), *Historische Methode*, Munique, 1988; (i) e (iii) agora em Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, 2000, p. 97-127 e 27-77; (ii) neste volume, p. 12-32.

[3] O termo *Hackordnung* não tem equivalente em português. Refere-se à ordem hierárquica que se estabelece entre grupos de animais (pássaros, em particular), a partir da disputa e do combate por uma posição dominante. [N.R.]

[4] Cf. Hans-Friedrich Bornitz, Herodot-Studien, Berlim, 1968.

[5] A noção de *Wirkungsgeschichte* remete a um conceito central na filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Em termos muito simplificados, a noção em Gadamer refere-se, por um lado, à "história dos efeitos" de um evento, em termos de recepção e influência. Por outro lado, ela aponta para o próprio "efetuar da história" como um fator de produção de novos efeitos. A tradução do termo para a língua portuguesa tem sido feita de diferentes maneiras. Optamos por "história efeitual", expressão que, apesar da potencial estranheza e deselegância, contempla, em alguma medida, a ambiguidade do termo alemão. [N.R.]

[6] *Neuer Teutscher Merkur*, março de 1798. Ver Reinhart Koselleck, "Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose", *Attempo*, nº 70/71, Universität Tübingen, 1984-1985 (agora em Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, 2000, p. 203-224).

[7] Cf. John H. Finley, *Thucydides*, Cambridge (Mass.), 1942.

[8] Cf. Heinrich Ryffel, *Metabole politeion. Der Wander der Staatsverfassungen*, Berna, 1949.

[9] Refiro-me aqui a um programa de pesquisa realizado em Bielefeld que comparou as fórmulas de saudação, a lexicografia da burguesia e os argumentos no debate sobre o direito de voto na Alemanha, na Inglaterra e na França. Ver neste volume as páginas 409-462.

[10] Cf. "Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 5, Stuttgart, 1984.

[11] Cf. *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 1, Stuttgart, 1972.

[12] Procuramos traduzir as três palavras empregadas por Koselleck (*Aufschreiben*, *Abschreiben* e *Umschreiben*) recorrendo a verbos que, à semelhança dos termos originais em alemão, contivessem a mesma raiz. Os verbos usados na versão para o português oferecem uma correspondência apenas aproximada com o sentido das palavras originais (*Aufschreiben*, por exemplo, remete à ideia de "registrar por escrito", sentido que "escrever" veicula imprecisamente). Na sequência do texto, o sentido de "escrever", "transcrever" e "reescrever" se esclarecerá, e essas escolhas de tradução, em nome da clareza do argumento, não serão sempre mantidas. [N.R.]

[13] Cf. Reinhart Koselleck, "Geschichte, Recht und Gerechtigkeit", em Dieter Simon (org.), *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages 1986*, Frankfurt am Main, 1987, p. 130-149. Agora em *Zeitschichten*, p. 336-358.

III.
A história dos conceitos e conceitos da história

Quem pretende falar sobre a história dos conceitos (*conceptual history* ou *history of concepts*) em Israel precisa começar com uma homenagem a Richard Koebner. Seu ensaio "Semantics and Historiography", de 1953, merece ser lido hoje tanto quanto no primeiro dia de sua publicação. Malgrado todas as sutilezas linguísticas, demonstra-se aqui, a partir do grande tesouro de experiências do historiador, o que as palavras podem desencadear, como podem dirigir modos de conduta e provocar ações. Ao mesmo tempo, porém, evidencia-se também como elas continuam a depender dos interesses dos agentes e partidos políticos. Palavras e ações influenciam-se e se impulsionam reciprocamente. Em sua grande obra póstuma, *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word*, editada por Helmut Dan Schmidt, Koebner mostrou com mestria como essa abordagem pode ser proveitosa.[1] Com um viés pragmático anglo-saxão, ele demonstra como, no decorrer de um século, os significados do conceito de imperialismo mudaram profundamente cerca de uma dúzia de vezes, sem que a posterioridade pudesse notá-lo – a não ser a partir de uma retradução histórico-conceitual para os contextos passados. Isso evidencia até que ponto o uso linguístico dependia de facções cambiantes, situações de conflito, interesses de classes e preconceitos, de compromissos nacionais ou coloniais, de todo gênero de imagens de amigo e inimigo. O historiador que consegue expor algo do gênero não apenas instrui seus leitores, mas contribui para a sobriedade. Essa é a mensagem da obra semântica de Koebner. Ele praticava a história dos conceitos numa perspectiva prioritariamente pragmática. A semântica permanece integrada ao seu emprego argumentativo – hoje preferimos dizer discursivo. O assim chamado contexto desempenha um amplo papel, pois sem ele nenhum significado de uma palavra individual pode ser transmitido. Nesse sentido, Koebner também pode ser considerado um dos precursores de Pocock e Skinner.

Mas a história dos conceitos de Koebner tem ainda outro lado, que nos leva a seu país de origem, a Alemanha. O termo "*Begriffsgeschichte*" [história dos conceitos] provém, como se sabe, de Hegel ou, pelo menos, de seu círculo. Hegel, de forma muito concreta, passo a passo, reconstruiu os movimentos e as mudanças do espírito ocidental – o "trabalho do espírito", como o chamou certa vez. Em outras palavras, a história dos conceitos não reflete de modo simples os interesses materiais ou políticos – ainda que

também o faça. A história dos conceitos mostra, antes, que nela estão contidas as performances linguísticas próprias que têm de ser entabuladas por todos os que buscam conhecer e influenciar o mundo a que pertencem. Os conceitos, portanto, têm também uma história própria, imanente à língua. Essa tradição hegeliana ou – caso se prefira – idealista, sem dúvida alguma, influiu no método histórico-filológico que Koebner aprendeu em Berlim, Breslau e Genebra.

Koebner era medievalista e, como tal, havia desenvolvido uma sensibilidade especial para investigar o significado e o uso das palavras no passado. Com efeito, quanto mais escassas são as fontes, mais os poucos testemunhos escritos preservados precisam ser espremidos como um limão, para obter os depoimentos deles sobre um mundo desaparecido. Assim, em 1922, Koebner editou um livro importante que tratava dos "inícios da comunidade da cidade de Colônia".[2] Nesse trabalho, investigou os significados primariamente jurídicos de conceitos tão centrais nas fontes como "*urbs*", "*civitas*", "*burgenses*" ou "*cives*" no século XII e como estes poderiam ter se transformado no litígio dos cidadãos com o arcebispo e os senhores da cidade [*Stadtherren*]. Koebner abordou, portanto – em sintonia com a perspectiva dominante nos estudos medievais da época –, a história social e constitucional no âmbito da história do direito, particularmente bem documentada no que se refere às fontes. Em retrospectiva, porém, o leitor de hoje estranha o fato de que Koebner empregue "*Volksgemeinschaft*"[3] como principal conceito-guia da constituição republicana da cidade, uma noção que, evidentemente, não é um conceito das fontes, mas sim um conceito moderno dos séculos XIX e XX que ele projetou para a Alta Idade Média.[4] Koebner pensava principalmente no componente jurídico que deveria distinguir uma comunidade cívica republicana com cidadãos de direitos iguais. Podemos ter certeza de que Koebner, doze anos depois, quando foi obrigado a emigrar para a Palestina, não teria mais usado o conceito de "*Volksgemeinschaft*" dessa forma. Foi

justamente este conceito que, carregado de critérios supostamente raciais, serviu como palavra de ordem para excluir os judeus da *Volksgemeinschaft*. De certa forma, Koebner foi vítima precoce desse deslocamento semântico que consentiu e provocou a morte de centenas de milhares de cidadãos alemães, de milhões de pessoas inocentes. Koebner deve ter pressentido isso quando, já em 1934, deixou Breslau e emigrou para Jerusalém.

Ninguém contestará que existe uma relação entre conceitos (linguísticos) e história (extralinguística). Tentarei esclarecer essa relação em dois passos: primeiro, tratarei da história dos conceitos; depois, dos conceitos da história. Compreensivelmente, ambos estão intimamente interligados. A seguir, tentarei formular algumas propostas para esclarecer esta correlação.

I. História dos conceitos

Toda vida humana é constituída de experiências – sejam elas novas e surpreendentes ou de natureza repetitiva. Precisamos de conceitos para fazer ou reunir experiências e integrá-las à vida. Precisamos deles para fixar as experiências fugidias, para saber o que aconteceu e para conservar o passado em nossa linguagem. Precisamos, então, dos conceitos para integrar experiências passadas tanto à nossa faculdade de linguagem quanto ao nosso comportamento. Só depois de realizar essa integração torna-se possível compreender o que aconteceu e talvez estejamos em condições de responder aos desafios do passado. Então, é possível que também sejamos capazes de nos preparar para eventos vindouros ou potenciais surpresas – mesmo que para evitá-los. Posteriormente, também poderemos relatar o que ocorreu – ou narrar a história das nossas próprias experiências. Para dizer com Kant: não há experiências sem conceitos e não há conceitos sem experiências. Esta frase também pode ser considerada uma afirmação antropológica. Vale para todos os seres humanos e, em seu caráter formal, para todas as culturas, línguas e épocas – sem que tenhamos dito qualquer coisa sobre as experiências adquiridas e os conceitos desenvolvidos para viabilizar linguisticamente e, com isso, recordar o número infinito de experiências passadas – mas também para acolher na reflexão as experiências futuras concebíveis.

Conceitualizar algo, conceber algo significa, de um modo muito especial, que o ser humano é um ser que domina a linguagem e se serve dela. Ele se serve dela quando se movimenta, quando vê ou ouve algo, quando lembra ou espera algo, quando, por conseguinte, age e, com isso, ao mesmo tempo, também pensa. No mesmo momento em que deslocamos nossa atenção

dessa disposição humana geral para os conteúdos dos conceitos, para as experiências reais e concretas, que são apreendidas pelos conceitos e linguisticamente integradas a eles – nesse momento já se inicia a mudança. É possível que nos sintamos motivados a iniciar a narração de histórias, pois alguma coisa mudou. Mas a mudança só pode ser concebida se suas condições gerais e estruturais se repetem. Mudanças só podem ser registradas e apreendidas contra o pano de fundo de condições que se repetem.

A ênfase nessa invariante tem em vista a estrutura repetitiva daquilo que Fernand Braudel chamou de "*longue durée*". Quanto à sua temporalidade, a "*longue durée*" não deve ser compreendida como um curso constante e linear de eventos iguais, mas como uma repetição contínua de condições semelhantes em eventos diferentes.[5] Eventos sempre se distinguem uns dos outros, mas suas condições e estruturas se repetem de forma mais ou menos contínua. Tal afirmação vale para a história considerada tanto na dimensão da história conceitual quanto na dimensão da história extraconceitual [*Sachgeschichte*]:[6] só podemos articular a(s) história(s) dos conceitos como mudanças no terreno dos significados e da pragmática se soubermos que muitas outras coisas permanecem iguais e, portanto, são repetitivas. Somente contra o pano de fundo de estruturas semanticamente e pragmaticamente repetitivas é possível pensar, perceber e aferir a inovação e a mudança histórica no âmbito da semântica e da pragmática. Por exemplo, é absolutamente evidente que novos conceitos só podem ser introduzidos em determinadas condições hermenêuticas. Só podemos, portanto, comunicar a pretensa novidade de alguma coisa se pressupusermos que o ouvinte ou leitor entenderá tudo ou, pelo menos, quase tudo. Mesmo aquele que sugere um vocábulo potencialmente inovador parte do pressuposto de que o resto será compreendido e é, nesse sentido, de conhecimento prévio. Ou seja: a estrutura repetitiva fundamental [*repetitive Grundstruktur*] da linguagem e da compreensão, a sua estrutura de repetição

[*Wiederholungsstruktur*], é o pressuposto para que algo de novo possa ser expresso. Esse é um ponto de grande importância, justamente porque a estrutura repetitiva dos significados prévios – que já são conhecidos e, por assim dizer, aceitos de forma irrefletida – não é percebida.

Quando, então, investigamos certas mudanças contra esse pano de fundo de repetição, precisamos lembrar que na história algumas coisas mudam rapidamente; outras, porém, o fazem de forma mais lenta. Existem diferentes velocidades de mudança. Existem acelerações e retardações com ritmos diferentes, que entram em choque e podem gerar fricções, ou mesmo rupturas entre os estratos de tempo dos eventos singulares, por um lado, e das estruturas repetitivas, por outro. Podem surgir também fricções no uso da linguagem, em frases, textos, discursos e em seus repertórios de significado [*Bedeutungshaushalten*]. Uma palavra pode, subitamente, adquirir alguns novos significados e as demais, não. Uma parte dos significados desloca-se mais rapidamente do que outras e talvez carreie consigo outros deslocamentos. Quando temos clareza teórica a respeito dessa possibilidade, podemos proceder de forma analiticamente precisa e nos interrogar sobre os significados que persistem e os que não. Um exemplo: se investigarmos o período posterior a 1945, se indagarmos que continuidades e descontinuidades histórico-linguísticas e histórico-conceituais foram características desse tempo, ao examinar as revistas recém-fundadas (como *Wandlung* ou *Neue Sammlung*), precisaremos observar quais eram os resíduos linguísticos, estilísticos e semânticos do período nazista que ainda tinham vigência. Precisaremos estar atentos às relações, possivelmente muito tensas, que estes restos transmitidos mantinham com a dicção e a conceitualidade que eram fomentadas numa direção distinta, no sentido de uma reeducação de cunho liberal. Proclamar o novo por meio de fórmulas antigas – esse é um desafio recorrente na história.

Agora, permitam-me ampliar a nossa problemática: das estruturas temporais da história – tanto da história dos conceitos quanto da história extraconceitual – para a relação entre conceitos e o estado de coisas [*Sachverhalt*] que eles abrangem. Em outras palavras, como se configura a relação temporal entre conceitos e estado de coisas? Sem dúvida, a chave para a história dos conceitos está nesta pergunta. Pois aquilo que pode e tem que ser conceituado reside fora dos conceitos. Toda semântica remete para além de si mesma, ainda que a apreensão e a experiência de qualquer campo de objetos não sejam possíveis sem a performance semântica da linguagem. Todas as teorias em voga que reduzem a realidade a nada além da linguagem esquecem que a linguagem tem e mantém um caráter dúplice: por um lado, ela registra – receptivamente – aquilo que se dá fora dela, constata aquilo que, não sendo em si mesmo linguístico, se impõe a ela, ou seja, o mundo, tal como existe prelinguisticamente e não linguisticamente; por outro, a linguagem incorpora – ativamente – o estado de coisas e todos os dados de cunho extralinguístico. Para tudo aquilo que, no plano extralinguístico, deve ser experimentado, reconhecido e compreendido é preciso forjar um conceito que lhe seja próprio. Como já afirmamos no início, sem conceitos não há experiência e sem experiência não há conceitos.

A linguagem é tanto receptiva quanto produtiva; ela registra e, ao mesmo tampo, é um fator da percepção, do conhecimento e do saber. Nenhuma realidade se deixa reduzir à sua interpretação e à sua figuração linguística, mas sem essas performances linguísticas não existe – pelo menos para nós – qualquer realidade. Essa diferenciação, porém, traz consigo a obrigação de ler os dois lados de cada conceito. Dado que cada palavra pode ter uma multiplicidade de significados que devem ser adequados à realidade mutável, existe a semântica como método científico. Como um estado de coisas não se deixa apreender, de uma vez por todas, sob um único e mesmo conceito, ele provoca uma multiplicidade de designações que devem fazer jus à sua transformação. Por isso, existe a onomasiologia como método

científico. Ambas as abordagens metodológicas, a semântica e a onomasiológica, são, portanto, necessárias para que se possa analisar e descrever a mudança histórica, seja dos conceitos, seja da realidade a ser apreendida pelos conceitos.

Como Heiner Schultz demonstrou, só existem – em termos puramente lógicos – quatro situações com base nas quais pode ser configurada a mudança recíproca de conceito e estado de coisas.[7]

Primeira: o significado de uma palavra e o estado de coisas que ela apreende permanecem iguais, tanto sincrônica quanto diacronicamente.

Segunda: o significado de uma palavra permanece o mesmo, mas o estado de coisas muda. Esquiva-se do significado antecedente. A realidade em transformação precisa, portanto, ser apreendida e conceituada de um novo modo.

Terceira: muda o significado de uma palavra, mas a realidade que ela apreendeu antes permanece a mesma. A semântica em transformação precisa, portanto, encontrar novas formas de expressão linguística para fazer jus à realidade.

Quarta: estado de coisas e significados das palavras desenvolvem-se de forma inteiramente divergente, de modo que a anterior correspondência não pode mais ser compreendida. Apenas o método histórico-conceitual permite averiguar que realidade foi apreendida antes, com que conceito e de que modo.

Em termos puramente lógicos, não existem alternativas além dessas quatro possibilidades de escrever uma história dos conceitos. Em termos empíricos, no entanto, existem naturalmente inúmeras formas intermediárias, como costuma ocorrer na história. Quero citar alguns exemplos para esclarecer meu argumento.

Em primeiro lugar, é extremamente raro que significados das palavras e estado de coisas correspondam de forma duradoura uns aos outros, e mais raro ainda que mudem homogênea e paralelamente. Certamente existe um

grande grupo de significados de palavras e de estado de coisas que permanecem iguais ao longo dos séculos. Isso valeu durante muito tempo para os conceitos associados à apreensão da natureza e da vida no mundo de camponeses e de artesãos, ou seja, para aqueles âmbitos que se realizavam em constante repetição. Mas mesmo estes se transformam e se exaurem quando ocorrem rupturas econômicas, sociais, políticas ou mentais.

Em segundo lugar, pouco tempo atrás, vivenciamos um exemplo estimulante do caso em que os conceitos permaneceram os mesmos, mas a realidade se transformou rapidamente. Para o marxismo soviético, o capitalismo altamente desenvolvido representava a última etapa antes da conflagração revolucionária definitiva, que presentearia toda a humanidade com liberdade e autodeterminação. Então se intrometeram – de forma que era imprevista até a Primeira Guerra Mundial – o fascismo e o nazismo. De modo conceitualmente consequente, mas incorreto, no que dizia respeito aos fatos, ambos foram redefinidos então como o nível mais alto do capitalismo, para que não houvesse necessidade de abandonar as doutrinas revolucionárias salvadoras. Após 1945, os Estados Unidos e, sobretudo, a Alemanha foram declarados países monopólico-capitalistas, agressivos e militaristas – ou seja, fascistas *par excellence* – para não se ter de abrir mão das antigas categorias de interpretação, dos conceitos de uma utópica filosofia da história. Por fim, porém, a realidade, que fora tortuosamente interpretada, se impôs de modo tão perturbador que todo esse edifício conceitual tradicional e dogmático ruiu de um dia para o outro.

Em terceiro lugar, a história do conceito de "revolução" permite mostrar a mudança no sentido oposto. O conceito transforma-se, mas as sequências de eventos diagnosticados por meio dele se repetem de modo semelhante. Até o século XVIII, o conceito de revolução indicava uma convulsão que se repete com regularidade no decurso das histórias constitucionais. Uma mudança constitucional realiza-se em associação com as antigas formas de manifestação de guerra civil – levante, insurreição, traição, violência,

assassinato – e não vai além das possibilidades humanas de uma democracia, aristocracia ou monarquia e suas formas de decadência. Assim, "revolução" apontava para o retorno do mesmo no longo prazo, sem alterar qualquer coisa nas fases sangrentas da guerra civil das respectivas mudanças. A partir do século XVIII, porém, o conceito adquire uma dimensão completamente nova. A partir do Iluminismo e da Revolução Francesa, passa a remeter a um processo único e singular que, com violência decrescente, provocaria um futuro totalmente novo de auto-organização pacífica dos povos. No entanto, esse novo conceito de revolução ocultou, encobriu ou recalcou o fato de que as revoluções, interpretadas com esse viés progressista, teriam que levar, como antes, a guerras civis sangrentas. Surgiu então um conceito de revolução utopicamente reinterpretado que excluía conceitualmente e, de modo taxativo, negava teoricamente as manifestações brutais e sangrentas de uma guerra civil e sua imemorial recorrência – e quanto mais o fazia, mais as suscitava. Com isso, a realidade da guerra civil, sorrateiramente, pedia a palavra. Assim, desde o final do século XVIII, o conceito mudou, enquanto a realidade, que ele designava, permanecia a mesma: assassinato, violência e guerra se repetiram a despeito de todos os programas utópicos.

Em quarto lugar, o campo de tensão entre conceito e ordem de coisas [*Sachverhalt*][8] no caso de *Staat* [Estado] constitui um exemplo especialmente interessante do desenvolvimento divergente entre história das palavras e história extraconceitual [*Wortund Sachgeschichte*]. Destaco aqui a história conceitual alemã, que, com um atraso de mais ou menos cem anos, alcança a história conceitual e extraconceitual da França, para então dela se desprender.

Na tradição latina, inicialmente comum a toda a Europa, a palavra *status* significava, até o século XVIII, *Stand*[9] no sentido de "*rank*", "*honour*", "*office*", "*order*" ou, como no francês "*état*", cada um dos três "estados". "*Status*" – em alemão e em holandês, também "*Staat*" – era, portanto, um

conceito que descrevia uma sociedade juridicamente heterogênea, em si plural e desigual em termos sociais e políticos. *Status*, no sentido de *Stand*, significava então um grupo parcial, delimitável com base em critérios legais de exclusão e de inclusão, que, no seio da mesma sociedade, pressupunha outros grupos parciais também delimitáveis por critérios de exclusão e de inclusão. A única característica compartilhada por todos esses estamentos [*Stände*] consistia no fato de que todos eles estavam igualmente submetidos ao príncipe soberano, que buscava reunir em suas mãos todos os direitos de dominação [*Herrschaftsrechte*].

Na medida em que o príncipe era capaz de exercer seus direitos e, portanto, de ampliar institucionalmente o Exército, os impostos, a jurisdição e eventualmente também a Igreja, surgia o moderno Estado administrativo [*Verwaltungsstaat*]. Surgiu aquele Estado administrativo que fundiu, nivelou ou suprimiu as diferenças estamentais, abrindo assim, com a crescente imposição da igualdade jurídica, o caminho para a moderna sociedade de classes do século XIX.

Peço que me desculpem por esse resumo linear do desenvolvimento do Estado territorial da Alemanha, mas peço também que aceitem esse modelo como abreviação de uma história extraconceitual altamente complexa, pois a intenção é destacar, em contraste com ela, a história do conceito de "*status*". A história da formação do Estado, na realidade, de modo algum transcorre em conformidade, nem mesmo em paralelo, com a história do conceito correspondente. Alguns elementos podem ser apresentados.

1. No século XVII, no século seguinte e até o século XIX, o *Staat* coincidia com *Stand* – o *Stand* do príncipe era seu *Staat*. Em poucas décadas, ocorreu uma reviravolta total na linguagem da teoria do direito, herdeira da doutrina do direito natural. *Stand* transformou-se em empecilho à formação do *Staat*: "*Staat*" e "*Stand*", que, inicialmente, apresentavam conteúdos semânticos idênticos, se cristalizaram em inflexíveis conceitos opositivos

[*Oppositionsbegriffe*], de modo semelhante ao que ocorreu na mesma época com os conceitos de "revolução" e "guerra civil".

2. *Status*, até então um conceito que fazia referência a uma sociedade plural, converteu-se em um conceito fundamental que, como "*Staat*", reivindicou para si a exclusividade de uma certa combinação de significados. Em lugar do príncipe, o próprio Estado tornou-se soberano; no lugar do "*Oberhauptes des Staates*" [chefe do Estado], entrou o "*Staat überhaupt*" [Estado em geral]; o Estado reunia em si todos os direitos de supremacia [*Hoheitsrechte*] em relação à legislação, às finanças, aos impostos, à escola, à Igreja e ao Exército; todos os antigos súditos estamentais [*ständischen Untertanen*] foram incorporados como cidadãos do Estado [*Staatsbürger*]; tudo isso num país [*Land*] rigorosamente delimitado em relação ao exterior. Dessa forma, "*Staat*" torna-se um dos muitos singulares coletivos [*Kollektivsingulare*] da modernidade, que reúnem em sua abstração muitos significados diferenciados.

3. Desde então, esse Estado unificado e organizado passou a excluir todos os outros significados outrora correntes do termo "*Staat*" – à diferença dos Estados vizinhos do Ocidente, onde ainda hoje é possível falar de "*state of affairs*" ou "*état des choses*", expressões coloquiais que foram repelidas da língua alemã. Todavia, tão logo "*Staat*" ascendeu à condição de um conceito fundamental, com pretensões antipluralistas de exclusividade, o conceito se tornou objeto de controvérsia.

Deparamo-nos aqui com um critério geral que caracteriza a categoria de um conceito histórico fundamental. "Estado", como singular coletivo de alta complexidade, compartilha essa qualidade com algumas dúzias de conceitos fundamentais semelhantes que surgiram por volta de 1800.

"*Staat*" tornou-se um conceito insubstituível, sem o qual a realidade social e política não podia ser apreendida nem interpretada. Justamente por isso, tornou-se cada vez mais controverso, pois todos os partidos que emergiram dos antigos estamentos queriam instaurar seu próprio Estado e realizar seus

próprios programas. Dessa forma, o conceito de Estado, outrora plural, se desdobra novamente, sem, contudo, renunciar à sua pretensão de exclusividade institucional adquirida nesse meio-tempo. Transforma-se em Estado monárquico, Estado social, Estado cristão, Estado de direito, Estado nacional, Estado do bem-estar, Estado popular, Estado federativo e em tudo o mais que se podia e se pode conceber. Todas as combinações de palavras historicamente múltiplas e duramente disputadas no plano empírico se nutrem da constante semântica do Estado "em geral" [*Staat* "*überhaupt*"].

É possível discutir se essa história conceitual especificamente alemã representa apenas uma reação a uma realidade antecedente ou se o novo conceito de Estado – este produto da filosofia idealista da história – imprimiu sua marca na realidade. Pode-se afirmar com segurança que este conceito novo e abrangente de Estado recobre de modo insuficiente a natureza variável da história dos eventos. Por outro lado, existem estruturas de repetição na sociedade burocraticamente administrada que, com razão, só podem ser subsumidas sob o conceito fundamental de "Estado".

Estabeleçamos um primeiro resultado provisório: o significado e o uso de uma palavra nunca estabelecem com a assim chamada realidade uma relação de correspondência exata. Os conceitos e as realidades têm, cada qual, suas próprias histórias; eles por certo remetem uns aos outros, mas mudam de maneira distinta. Sobretudo, conceitos e realidades mudam com velocidades diferentes. Desse modo, ora a conceitualidade da realidade toma a dianteira, ora a realidade da conceitualidade.

Quero demonstrar isso sucintamente com base em nossa sequência de exemplos. Como já se evidenciou com o conceito de Estado, todos os conceitos apresentam diferentes gradações diacrônicas de profundidade. A equivalência "*status*" = *Stand* tinha, no século XVIII, uma sobrecarga de significado acumulada durante séculos. Este conceito abarcava uma variedade estamental de direitos, honras, privilégios, liberdades, encargos ou deveres que, como um todo, eram oriundos do que chamamos de Alta Idade

Média e Baixa Idade Média. O conceito carregava consigo um rico tesouro de experiências que ali se acumulara ao longo do tempo, embora abrangesse um estado de coisas crescentemente sujeito à crítica. De toda forma, trata-se, inicialmente, de um *conceito de registro de experiências* [*Erfahrungsregistraturbegriff*] – um tipo de conceito que, da Alta Idade Média até o Iluminismo, dominava a linguagem política, social e jurídica.

No século XVIII, acumulam-se novos conceitos que ajudam a transformar a realidade antiga em uma nova. Trata-se sempre dos singulares coletivos descritos acima. Das liberdades surge "a liberdade"; do antigo Império, "a república federal" ("*république fédérale*") – tal como Montesquieu e Johannes Müller haviam conceitualizado de forma inovadora; dos progressos surge "o progresso"; das histórias, "a história". Todos esses novos conceitos fundamentais – e outros que lhes são análogos – têm a característica comum de, em termos temporais, não terem mais por base somente as experiências de que são reflexo. Pelo contrário, visam a uma mudança constitucional, de um ponto de vista social, político e também religioso. O nosso conceito de "Estado" também participa dessa abertura para o futuro. Transforma-se em *conceito de geração de experiência* [*Erfahrungsstiftungsbegriff*].

O Estado puro e simples, o Estado em geral – como se tornou moda falar à época da Revolução Francesa e que, como tal, veio a ser objeto de extensa reflexão teórica por parte dos filósofos idealistas – assumiu as pretensões normativas de um programa ético e jurídico que só poderia se cumprir no futuro. O Estado verdadeiro era o Estado futuro, o Estado do futuro.

Por fim, uma terceira variante. Após o nosso conceito ter registrado e preservado durante muito tempo experiências antecedentes e após ter-se aberto para um novo futuro, ele finalmente se desprendeu totalmente do contexto de experiências presentes: transformou-se em um conceito enriquecido de elementos utópicos, um puro *conceito de expectativa* [*Erwartungsbegriff*]. Em Fichte, o Estado verdadeiro é aquele que educa seus

cidadãos para a autonomia, os quais, uma vez que tiverem em suas mãos toda a administração, dispensarão todo e qualquer Estado e, com ele, todo poder e toda coerção. O intento desse Estado é sua própria abolição. Aqui, antecipa-se o que mais tarde, em Marx e Engels, deveria se transformar no dogma de uma futura "superação [*Aufhebung*] do Estado".

Temos então um segundo resultado das nossas análises: todos os conceitos fundamentais são não apenas insubstituíveis e, por isso, sujeitos à controvérsia – eles também apresentam uma estrutura temporal interna. Todo conceito fundamental contém, em diferentes graus de profundidade, parcelas de significados passados, assim como expectativas de futuro com pesos diversos. Dessa maneira, esses conceitos geram, por assim dizer, de forma imanentemente linguística e a despeito de seu conteúdo de realidade, potenciais temporais de movimento e mudança. Os conceitos terminados com o sufixo "ismo" são representativos desses conceitos prenhes de inovação. A lista de "ismos" é longa. Ela começa no início do século XVIII com "patriotismo" – portador de um programa de amor à pátria, induzido de forma cosmopolita e com potencial de transcender todas as monarquias –, passa por "republicanismo", "democratismo", "liberalismo", chegando ao "socialismo", ao "comunismo", assim como ao "nacionalismo", ao "fascismo" e ao "nacional-socialismo". O "sionismo" também faz parte dessa lista, não só linguisticamente.

Todos esses conceitos de movimento e de ação tinham em comum o fato de que, na época de sua cunhagem, não possuíam nenhum conteúdo de experiência, salvo a disposição psicológica de seus usuários. Somente no decurso das lutas políticas os diversos programas puderam ser realizados com diferentes graus de sucesso. Nessa série, há apenas um conceito que ainda não foi realizado, como reconhecem seus criadores e usuários: o comunismo. Até agora, ele permanece um puro conceito de expectativa.

A partir disso, é possível estabelecer uma regra semântica para os conceitos de movimento da modernidade: quanto mais reduzidos os

conteúdos de experiência, maiores as expectativas. Essa regra de compensação semântica impregnou todo o nosso vocabulário desde a Revolução Francesa, numa escala verdadeiramente internacional. Caso olhemos para o passado, encontramos nela heranças teológicas; ela se alimenta da notória capacidade de repetição de profecias não realizadas, que tanto mais se intensificam quanto menos se cumprem. Aplicada ao futuro, nossa regra de compensação semântica contém um potencial de excesso de fundo utópico, que é capaz de estimular constantemente novas ações – como, de fato, estimulou.

No entanto, é preciso ter o cuidado de não reduzir a história efetiva [*tatsächliche Geschichte*] exclusivamente à eficácia desses conceitos fundamentais. Além do mais, devemos ter em mente a multiplicidade dos conceitos efetivamente usados ou da linguagem falada pelos diversos estratos, grupos, partidos ou até mesmo classes. Os grupos subalternos, afetados pela obrigação de pagar impostos, de frequentar a escola e de prestar o serviço militar, tendiam a ver no Estado o déspota ou opressor totalmente situado no presente, e não um Estado do futuro. Para o funcionalismo educado do século XIX ou o ponto de vista do partido como vanguarda do proletariado do século XX, o Estado, por certo, também poderia ser um tutor que se imiscui em todos os lugares e procura regulamentar tudo, mas com o sinal invertido. Assim, os grupos individuais de falantes invocam na linguagem coloquial diferentes faixas de significado de um conceito fundamental, sem que, com isso, possam renunciar ao próprio conceito fundamental, que se mantém insubstituível. Uma palavra perde a capacidade de representar um conceito fundamental quando se torna incapaz de reunir as experiências sucedidas e as expectativas pendentes em um conceito comum. Então é retirada aos poucos de circulação. Lembremos: "*Adel*" [nobreza] é substituída por "*Elite*" [elite]; "*Bauer*" [camponês], por "*Ökonom*" [agricultor]; "*Arbeiter*" [operário], algumas vezes, por "*Werktätiger*" [trabalhador]; "*Staat*" [Estado], por

"*Gesellschaft*" [sociedade]. Obviamente, isso não solucionou os problemas colocados pelos conceitos, apenas os reformulou e os redefiniu. Também é óbvio que, por trás dessas novas designações ou formações conceituais, espreitam problemas de natureza extralinguística. É justamente essa diferença entre conceito e estado de coisas que impulsiona continuamente a mudança histórica e coloca a exigência da sua direção.

Temos então um resultado do nosso primeiro passo. Linguisticamente, sempre expressamos mais ou menos do que aquilo que estava ou está contido na história real. A história sempre contém mais ou menos do que aquilo que pode ser expresso linguisticamente. Assim, a história dos conceitos nos leva forçosamente a indagar sobre os conceitos da história.

II. Os conceitos da história

Partimos do pressuposto de que entre um estado de coisas histórico e sua apreensão linguística existe uma tensão que reaparece constantemente e nos obriga a reescrever a história feita, registrada e fixada.

A pergunta referente aos conceitos-guia constitutivos de uma história como tal é sempre recolocada no decorrer da história e sempre recebe novas respostas. Essa observação não nos leva à armadilha da relatividade ilimitada; antes revela que as experiências historicamente mutantes sempre geram novas abordagens, que, retroativamente, nos obrigam a reescrever as antigas histórias.[10] Essa reformulação não ocorre de forma arbitrária, mas no âmbito da ciência, e está sujeita ao direito de veto das fontes. As fontes não nos dizem o que devemos dizer, mas nos impedem de arriscar afirmações que elas não permitem e que simplesmente excluem como falsas.

Antes de tratar do conteúdo de alguns conceitos de possíveis histórias, quero abrir um parêntesis metodológico. Como sabemos, existem múltiplos e controversos enquadramentos para determinar o que faz uma história ser uma história. Nas assim chamadas abordagens materialistas, a linguagem perde seu significado próprio. Ela se vê degradada a mero instrumento de interesses prévios, como, por exemplo, os de origem econômica.

Transforma-se em epifenômeno de forças não linguísticas. "O ser determina a consciência." Semelhante abordagem pode fazer todo sentido, pois uma análise de um texto a partir da perspectiva da sociologia do conhecimento pode nos dizer mais do que o texto nos oferece por si só.

No outro polo das interpretações, podemos situar uma abordagem, por assim dizer, idealista, que lê todos os textos – sejam documentos, sejam interpretações – igualmente como formas de expressão do espírito humano. Essa abordagem também faz todo sentido, pois permite – de acordo com Hayden White[11] – transformar toda história em suas representações [*Darstellungen*] historiográficas. Nesse caso, toda historiografia se converte em nada mais do que um gênero literário, entre outros, no sistema de comunicação cultural. Assim, a linguagem deixa de ser mero instrumento e se transforma no fator ativo que decide por si só a respeito da realidade de uma história. A história reduz-se por inteiro à sua forma linguística.

Sou propenso a endossar ambas as posições extremas, aqui brevemente esboçadas, como princípios heurísticos do conhecimento. Uma historiografia socioeconômica e uma historiografia inspirada na crítica literária não são jamais mutuamente excludentes. Ao contrário, podem servir de estímulo recíproco. No entanto, nossa pergunta inicial sobre a diferença permanentemente aberta entre a realidade histórica e sua figuração linguística não pode, evidentemente, ser respondida nem de modo materialista, nem idealista. A linguagem é, já que estamos usando esse par antitético, ambas as coisas. Por isso, a pergunta sobre o que é uma história precisa ser formulada de outra forma. A decisão sobre o que determina primariamente uma história – se são fatores econômicos, políticos, religiosos, mentais, sociais ou de qualquer outro tipo – pode ser respondida de formas completamente distintas, a depender da preferência e da experiência de um autor. Não pode haver aqui uma decisão prévia que exclua todos os outros padrões explicativos. Certo é, porém, que, uma vez

que somos confrontados com a alternativa referente àquilo que deve ter prioridade, a própria resposta é uma decisão linguística.

A decisão referente aos fatores ou condições aos quais devemos atribuir um peso maior – aos linguísticos ou aos não linguísticos – precisa ser articulada linguisticamente. A abordagem heurística – se uma história pode ser mais bem concebida seguindo os interesses econômicos ou os modos de conduta mentais, provavelmente fixados em termos linguísticos – precisa primeiro ser esclarecida na teoria, ou seja, no âmbito da linguagem. Soluções intermediárias ou tentativas de respostas combinadas, como os historiadores as preferem, são sempre possíveis. Mas, em termos epistemológicos, não há como evitar uma resolução linguística para a alternativa sobre quais fatores são determinantes na história, os linguísticos ou os extralinguísticos.

A prioridade linguística na definição a respeito do que é uma história resulta, portanto, da reflexão metodológica. Isso não implica nenhuma decisão prévia a respeito do conteúdo objetivo [*sachlich-inhaltliche Vorentscheidung*] da história. A definição do conteúdo a ser tratado no processo de investigação pode se concentrar justamente em fatores não linguísticos: em instintos e desejos humanos; nas necessidades e na escassez de recursos para satisfazê-las; em interesses econômicos ou no anseio de poder político; em condutas arraigadas e racionalmente irrefletidas; em condições de ação geográficas, que antecedem todas as interpretações linguísticas, como ar, terra ou mar, como rios, desertos ou montanhas, como neve, geada, tempestades, inundações, catástrofes climáticas, calor, seca; e em outras limitações da existência humana, como epidemias, que podem provocar uma morte precoce.

Um processo de investigação, porém, pode se concentrar igualmente em condições de ação e performances de caráter puramente linguístico: por exemplo, em disputas jurídicas, que talvez desemboquem em guerras, mas que antes são travadas linguisticamente. Disso fazem parte documentos e

livros jurídicos, da mesma forma que os textos teológicos são imprescindíveis para uma história da religião ou da Igreja, mesmo nos casos em que eles não têm a última palavra. Da mesma forma, para conhecer e apresentar mudanças mais lentas ou mais rápidas, uma história constitucional de caráter político nunca escapará da necessidade de se servir dos pronunciamentos linguísticos dos envolvidos e de seus textos normativos.

Tucídides, o decano da nossa historiografia política e antropológica, fez da alternativa entre uma história condicionada linguística ou extralinguisticamente o padrão fundamental de seu relato [*Darstellung*]: seus capítulos narrativos contêm tudo aquilo que ocorreu e acometeu os seres humanos em termos de assassinatos e horrores nas guerras e nas guerras civis, em termos de doenças e escravidão. Nos discursos e diálogos, porém, podemos ler o que os seres humanos pensaram e como expressaram suas experiências miseráveis e suas esperanças continuamente reavivadas. Aqui conceitualiza-se tudo o que aconteceu, poderia ter acontecido ou deveria acontecer no futuro. Aquilo que hoje temos a tendência de subsumir sob a dicotomia de teoria e prática Tucídides reduziu de forma muito mais plástica, imediata e concreta à alternativa: aqui, reflexão e mensagem de cunho linguístico ou dialógico; lá, atos e omissões, ações e padecimentos. Essa diferenciação até hoje não superada entre linguagem e acontecer, entre fala e sequência de eventos me conduz à conclusão de minhas reflexões.

Indaguemos agora acerca das decisões linguísticas prévias, das premissas conceituais sob quais histórias devem ser investigadas, compreendidas e descritas. Ressalto enfaticamente mais uma vez, a fim de me antecipar a qualquer ideologização barata, que isso não significa nenhuma decisão substantiva em favor de uma história determinada de forma meramente linguística ou exclusivamente extralinguística.

Para começar, quero mencionar um dado que, nas línguas ocidentais de raízes latinas, só pode ser reproduzido com dificuldade: refiro-me à

diferença entre "*Historie*" ("*histoire*", "*history*") e "*Geschichte*" ("*the real events*"). Em termos simplificados, trata-se da oposição evidente entre *res gestae*, *pragmata*, atos e eventos de um lado e, de outro, os relatos sobre eles, as narrativas históricas [*historisch*], ou seja, as "*Historien*". Essa oposição, que nós também usamos, era óbvia até o século XVIII, mas já não é mais.

Se voltarmos nossa atenção para a região de língua alemã, encontramos no final do século XVIII uma guinada surpreendente que levou a um conceito de história totalmente novo. Primeiro, "*die Geschichte*" [a história] é condensada num singular coletivo, que reúne em um único conceito todas as histórias individuais do passado e as histórias individuais possíveis do futuro. Antes, "*die Geschichte*" havia sido um conceito plural que remetia à soma de todas as histórias individuais. Essas histórias individuais possuíam seu respectivo sujeito de ação – um príncipe, um país e assim por diante –, e esses sujeitos de ação eram o objeto de uma narrativa ou de uma exposição [*Darstellung*] – ou seja, do historiador que redigia seus relatos [*Historien*] de determinadas histórias [*Geschichten*].[12]

O novo singular coletivo, que vinha se formando sorrateiramente, se transforma, pelo contrário, em seu próprio sujeito. A história começa, como se fora Deus, a agir por conta própria, e o faz por intermédio de seus agentes individuais. Assim, o conceito novo adquire um outro *status*, um *status* teórico que o antigo plural – "*die Geschichten*" – nunca conseguira alcançar. Uma vez que o novo conceito tomou corpo, Heinrich Köster, um filósofo de Giessen, o definiu corretamente: *Die Geschichte* significa o mesmo que "*teoria da história*", "*filosofia da história*" ou "*lógica da história*".[13] *Geschichte* transforma-se em metaconceito. Em outras palavras, o conceito não tematiza apenas os eventos que ocorreram no plano empírico, mas primariamente as condições de histórias possíveis. Nesse sentido, a história se torna sujeito de si mesma.

Em segundo lugar, porém, essa mesma história se converte, simultaneamente, em seu próprio objeto. Pois o conceito tradicional de uma

Historie é, por assim dizer, absorvido pelo novo singular coletivo. A partir de mais ou menos 1780, "*Geschichte*" podia significar também "*Historie*". A história dos eventos [*Geschichte de Ereignisse*] e o modo de sua investigação e narração foram abrangidos por um único conceito comum. As condições do agir e as condições de seu conhecimento – em outras palavras, os pressupostos extralinguísticos e linguísticos de todo tipo de história – foram conceitualmente concebidas de forma conjunta. Digamos que temos aqui uma guinada transcendental antecipada no puro registro da história da linguagem: as condições da realidade são, ao mesmo tempo, as condições de seu conhecimento.

Wilhelm von Humboldt examinou a fundo essa convergência de forma perspicaz. Em suas palavras: "Tudo o que é eficaz na história do mundo também se move no interior do ser humano." "O historiador [*Geschichtsschreiber*] que seja digno desse nome precisa representar [*darstellen*] cada acontecimento como parte de um todo, ou, o que é o mesmo, representar em cada acontecimento a forma da história em geral."

É natural vislumbrar nessa teoria da convergência um argumento circular de cunho estético. Dessa forma, todo historiador pode reencontrar objetivamente, em sua história, aquilo que subjetivamente inclui nela. Como resultado, ideologias poderiam se infiltrar sem freios em uma representação histórica, já que seria possível reconhecer de forma incontrolada, na especificidade do seu próprio campo de pesquisa, aquele todo teoricamente pressuposto.

Pouparei o leitor de exemplos desse gênero de historiografia[14] marcada por um curto-circuito ideológico. Podemos encontrá-los tanto no que denominamos de fase pré-científica quanto no que denominamos de fase científica da corporação dos historiadores. Aquele que traz para dentro de sua pesquisa interesses orientadores do conhecimento precisa saber que esses também são interesses obstrutores do conhecimento. Basta lembrar da historiografia [*Historie*] alemã do século XIX, altamente qualificada no

plano da crítica histórica [*die historisch-kritisch hochtrainierte deutsche Historie des 19. Jahrhunderts*], que recuou um milênio em busca da história [*Geschichte*] de um povo alemão cujo processo de formação estava ocorrendo apenas no século XIX. A ciência não nos protege do erro.

A ciência, no entanto, pode erguer limiares metodológicos de inibição [*methodische Hemmschwellen*] que previnam juízos precipitados. Um desses limiares de inibição consiste na diferenciação, no plano da história dos conceitos, entre linguagem e história – as duas jamais podem se sobrepor mutuamente. A história é sempre mais ou menos do que, linguisticamente, se diz sobre ela – assim como a linguagem sempre expressa mais ou menos do que a história real contém.

---

[1] Richard Koebner, "Semantics and Historiography", *The Cambridge Journal* 7 (1953), p. 131-144, e idem, *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word 1840-1960*, org. Helmut Dan Schmidt, Cambridge, 1964.

[2] Richard Koebner (org.), *Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Zur Entstehung und ältesten Geschichte des deutschen Städtewesens*, Bonn, 1922.

[3] Não traduzimos *Volksgemeinschaft* – literalmente, "comunidade do povo" – por se tratar de uma noção típica do vocabulário político germânico da primeira metade do século XX. Embora frequentemente associada ao ideário nazista, a noção de *Volksgemeinschaft* tem uma história anterior ao movimento nacional-socialista. O termo remete à imagem de um povo unitário e potencialmente homogêneo, para além das diferenças regionais, sociais ou políticas que lhe seriam constitutivas, e ganhou apelo político no esforço de mobilização nacional com a eclosão da Primeira Guerra Mundial. No período entreguerras, *Volksgemeinschaft* se torna um componente central do vocabulário político-partidário, tanto à direita quanto à esquerda. Será, porém, entre os grupos de direita que a noção se definirá prioritariamente, pela exclusão daqueles que não pertencem ao povo homogêneo, cada vez mais definido num sentido racial e antissemita. [N.R.]

[4] Cf. a resenha de Arno Koselleck em *Historische Vierteljahresschrift* 21 (1922-1923), p. 349-354.

[5] Cf. Reinhart Koselleck, *Zeichschichten, Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, 2000, p. 12ss.

[6] Nesse trecho, Koselleck estabelece um contraponto entre *Begriffsgeschichte* e *Sachgeschichte*, que reaparecerá na sequência do texto e em outras ocasiões no livro. A noção de *Sachgeschichte* procura dar conta de uma dimensão do acontecer histórico que escapa à articulação linguística e explora as tensões e a não coincidência entre palavra e coisa, entre a linguagem e os aspectos extralinguísticos do acontecer histórico. O contraste entre *Begriffsgeschichte* e *Sachgeschichte* retoma e reelabora, num registro conceitualmente mais abstrato, a distinção entre *Begriffsgeschichte* e *Sozialgeschichte*,

apresentada por Koselleck em textos anteriores. *Sachgeschichte* é um substantivo composto, cuja primeira parte, *Sach-*, deriva do substantivo *Sache*, que significa, entre outras possibilidades, "coisa", "objeto". A expressão poderia, portanto, ser vertida de forma literal como "história de/das coisas". Desse modo, com a diferenciação entre *Begriffsgeschichte* e *Sachgeschichte*, Koselleck desdobra no plano do acontecer e do conhecimento histórico as tensões entre palavra e coisa, ideal e real, espírito e matéria, abstrato e concreto. Para a tradução do termo, optamos pela expressão "história extraconceitual", por entendermos que essa escolha se aproxima do sentido mais abrangente e abstrato da palavra, quando comparada com alternativas mais literais como "história de coisas", "história real", "história concreta", "história material", "história factual". [N.R.]

[7] Cf. Heiner Schultz, "Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte", em Reinhart Koselleck (org.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1979, p. 43-74.

[8] Neste ponto, traduzimos *Sachverhalt* por "ordem de coisas" – e não por "estado de coisas", como vínhamos fazendo – para evitar a confusão com o termo Estado, que será objeto da discussão subsequente. [N.R.]

[9] O dicionário da lingua alemã dos Irmãos Grimm [*Deutsches Wörterbuch*], de 1854, enumera uma multiplicidade de significados para esse termo. Substantivo derivado do verbo "*stehen*" (estar de pé), *Stand* abarca significados tão diversos como "postura", "firmeza", "posição", "local", "abrigo para animais", "população (de animais silvestres)", classe e, no plural, "estamentos". [N.T.]

[10] Cf. meu tratado: "Erfahrungswandel und Methodenwechsel", em: Koselleck, Zeitschichten, p. 27-77.

[11] Cf. Hayden White, *Metahistory*. *Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt am Main, 1991.

[12] Koselleck está explorando aqui uma peculiaridade do vocabulário de língua alemã, no qual, até fins do século XVIII, duas palavras distintas eram usadas para designar, por um lado, o registro linguístico dos acontecimentos históricos, *Historie*, e, por outro, os eventos históricos propriamente ditos, *Geschichte*. Neste trecho, para fazer jus ao sentido do texto alemão, optamos por traduzir *Historien* por relatos e não por historiografia, diferentemente do que foi anunciado em nota dos revisores ao primeiro capítulo do livro, p. 15. Nos próximos parágrafos, sempre que a palavra "história" aparecer sem a referência entre colchetes ao termo correspondente no texto original, isso será uma indicação de que no alemão a palavra empregada é *Geschichte*. [N.R.]

[13] Cf. Heinrich M. G. Köster, "Historie", em *Deutsche Encyklopädie, oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, 23 v., Frankfurt am Main 1778-1804, v. 12, 1787, p. 660.

[14] Koselleck nessa passagem usa o termo *Historiographie*. Mais abaixo, neste mesmo parágrafo, a palavra "historiografia" também será utilizada para traduzir o termo *Historie*. [N.R.]

IV.
A temporalização dos conceitos

Uma das hipóteses básicas do léxico *Geschichtliche Grundbegriffe* [Conceitos históricos fundamentais] é a de que a experiência da modernidade [*Neuzeit*] é, ao mesmo tempo, a experiência de um tempo novo [*neue Zeit*]. A relação entre as pessoas que agem e sofrem e o tempo histórico vem passando por transformações cada vez mais profundas, tanto na teoria quanto na empiria. A "história em si" é descoberta e passa a ser vivenciada tal como nunca antes.

Comecemos com algumas algumas observações referentes à história das palavras.[1] Uma expressão central, que serviu para conceitualizar de maneira genuína a modernidade, é *progresso*. Ao contrário do *profectus* teológico, *progressio* e *progressus* adquiriram nas suas versões neolatina, francesa e inglesa um novo significado: a abertura do futuro, o qual passa simultaneamente a ser concebido como algo que pode ser dominado em medida crescente. Esse processo pode ser demonstrado com a ajuda de dois alinhamentos semânticos.

1. Torna-se ultrapassada a metáfora natural do envelhecer que leva ao declínio ou desemboca em um novo círculo. Quando introduziu a *Veritas Temporis filia*, a verdade como filha do tempo, Bacon pôs conscientemente em segundo plano a metáfora do envelhecimento. Em seu *Traité du Vide*, Pascal colocou o progresso humano da *raison* em oposição ao envelhecimento do mundo. Os seres humanos ampliam constantemente o seu conhecimento: "Por uma prerrogativa particular, não só cada homem avança dia após dia nas ciências, mas todos os homens juntos fazem um progresso contínuo na medida em que o Universo envelhece." Em 1688, Fontenelle evitou abertamente a comparação com o envelhecimento, a fim de estabilizar a capacidade de elevação da razão humana que dela se havia distanciado. "Todas as aparências do mundo apontam para que a razão se

aperfeiçoará." "As opiniões sensatas de todos os bons espíritos não têm idade." "Para deixar de lado a alegoria, os homens nunca vão degenerar, e os pontos de vista sadios de todos os bons espíritos se sucederão uns aos outros, serão sempre adicionados uns aos outros."

O conceito circular e natural de tempo é abandonado em favor de um tempo progressivo no qual a razão humana se aperfeiçoa. Talvez tenha sido Leibniz aquele que levou a cabo essas reflexões de modo mais consequente, de forma que, desde então, não surgiu nenhum axioma do progresso que ele já não tivesse formulado teoricamente. Leibniz desenvolveu a tese de que o Universo nem se repete, nem envelhece. E deu um passo além: afirmou que o Universo também nunca poderá alcançar o ponto da perfeição, da maturidade. De maneira análoga a Pascal, afirmou: *Progressus est in infinitum perfectionis*. O melhor de todos os mundos só é o melhor quando se aprimora constantemente.

Com isso, Leibniz formulou um conceito dinâmico de tempo, capaz de dar conta da temporalidade que é inerente ao progresso. A meta da perfeição é incorporada ao caminho da otimização. Com isso, chegamos a uma segunda observação no campo da história das palavras.

2. As acepções de Bacon, Fontenelle ou Perrault sobre o progresso ainda visavam à meta de uma *perfectio*. Descobrir leis eternas na natureza ou na arte – ou, como se postulava no século XVIII, na política – significa definir uma meta finita. Era o que fazia ainda Voltaire, apesar de seu otimismo polêmico, quando perguntou a Rousseau: "Mas por que não concluir que o homem se aperfeiçoa até o ponto em que a natureza delimitou os limites de sua perfeição?"

Uma experiência do tempo verdadeiramente nova e certamente diferente aparece em duas formações de palavras: *perfectionnement* e *perfectibilité*. O verbo "*se perfectionner*" é antigo, mas só na primeira metade do século XVIII forma-se o conceito substantivado "*perfectionnement*". Turgot não chegou a usar o termo; ele ainda gostava de falar da "*perfection plus grande*"

que a humanidade tentava alcançar. Apenas em Condorcet "*perfectionnement*" se transforma em palavra-chave para delinear o caráter processual do progresso infinito.

Quando o termo *perfectionnement* temporalizou o conceito de *perfectio*, guarnecendo a expressão teológica com um significado inédito, articulou-se uma nova e específica experiência do tempo, que aponta para o decurso da história. Segundo a intenção de Condorcet, ela explicita um modo de execução da história que possa ser objetivado.

Não é esse o caso da expressão da *perfectibilité* em Rousseau: fornece esta o critério que distingue o ser humano ativo e o animal. "*Perfectibilité*", para Rousseau, não é uma determinação empírica de decurso – como o "*perfectionnement*" –, mas antes uma categoria meta-histórica. Define a condição fundamental de toda história possível. Malgrado as conotações pessimistas que Rousseau vinculava à expressão, trata-se de uma determinação básica que dinamiza o processo da história, pois abre mão de uma meta definitiva.

Não falarei aqui das implicações políticas e sociais dessas novas formações conceituais. Só quero registrar o resultado semântico: com a reflexão crescente sobre o progresso, as metáforas do tempo natural perdem força; deixam de ser suficientes para descrever as experiências da história moderna. Assim, *per negationem*, fica desobstruído o caminho para um tempo genuinamente histórico, que conhece um futuro aberto e é capaz de integrar as determinações de metas à execução dos atos.

Acrescento ainda uma observação sobre o uso do termo na língua alemã. Aqui, o plural francês *les progrez* inicialmente ainda é traduzido de forma bem natural como decurso, avanço, afastamento ou algo parecido. A ênfase ainda está na pluralidade dos progressos individuais, que podem ser registrados empiricamente. Somente na década de 1780 é que a expressão *progresso* [*Fortschritt*] será concebida – por Kant – como termo histórico. Trata-se de uma criação vocabular que reúne a soma de todos os progressos

individuais em um único conceito. Esse novo singular coletivo abarca os significados tanto de "*perfectibilité*" quanto de "*perfectionnement*". Trata-se de uma expressão de elevada pretensão teórica, pois indica uma modalidade temporal da história que até então nunca havia sido conceitualizada. O progresso só pode ser realizado como experiência histórica se os seres humanos estiverem cientes de sua tarefa de promover esse progresso. Nesse sentido, é um conceito reflexivo [*Reflexionsbegriff*], que define condições de possibilidade, mas não um conceito empírico. Em outras palavras, a expressão é uma categoria transcendental na qual as condições do conhecimento convergem com as condições do agir e do ato. É evidente que daqui em diante o caminho nos leva até Hegel e Marx, mas não pretendo retraçá-lo.

A cunhagem de um novo conceito está intimamente relacionada com a formação do conceito de progresso. Refiro-me ao conceito de "História" [*die Geschichte*]. Até a década de 1780, "a história" só podia ser usada em conexão com um objeto ou com um sujeito. Só se podia dizer: "a história de Carlos Magno", "a história da França", "a história da civilização". Na Alemanha, somente depois da virada de época que teve lugar às vésperas da Revolução Francesa é que passou a ser possível falar da história em si [*Geschichte selber*], da história como tal [*Geschichte schlechthin*]. Também a história se transforma em um conceito reflexivo, que remete a si mesmo e dispensa a necessidade de ser vinculado a um objeto ou sujeito concreto. Só desde então é possível falar da história por oposição à natureza: obviamente, abre-se com isso um novo espaço de experiência. Como já no caso do progresso, também aqui ocorre uma convergência que reúne vários componentes em um mesmo conceito: não se tematizam mais as histórias no plural, mas a história como condição da possibilidade de todas as histórias individuais. E, no mesmo processo de cunhagem do conceito, a história como narrativa (*historia*) e a história como concatenação de eventos são amalgamadas. Com isso, os lados objetivo e subjetivo da experiência

histórica são reduzidos a um singular coletivo comum. A história das palavras francesas também conhece esta contaminação, embora ela tenha sido mais rara. O equivalente mais próximo na língua francesa, parece-me, é *La Révolution*, termo que reúne em si muitos dos significados de termos alemães como "progresso em si" [*Fortschritt schlechthin*] ou "história como tal" [*Geschichte selber*].

Encerro aqui minhas observações no campo da história das palavras, com as quais, à luz de conceitos de movimentos específicos da modernidade, tentei explicar a tese da temporalização.

No entanto, o desenvolvimento semântico em questão não se limita às expressões que tematizam explicitamente as modalidades temporais. Quando se aplica a hipótese da temporalização, todo o vocabulário sociopolítico passa a revelar coeficientes de movimento e de transformação. Todos os conceitos sociopolíticos entram em um estado de tensão temporal que, de maneiras novas, vincula o passado ao futuro. Em outras palavras: as *expectativas* já não mais podem ser totalmente deduzidas da *experiência* pretérita. A experiência – do passado – e a expectativa – para o futuro – separam-se uma da outra. Isso é apenas uma maneira de formular a temporalização que é característica da modernidade. Com ela, toda a conceitualidade moderna passa a se diferenciar da tradição greco-cristã, mesmo que muitos dos elementos desta ainda estejam contidos nos usos modernos da linguagem.

Quero explicar melhor essa tese com a ajuda de alguns exemplos. Na tradição aristotélica, a *democracia* era um conceito constitucional a que se opunham dois outros contraconceitos – acompanhados dos seus respectivos tipos de declínio. O que caracteriza essa tríade formada por democracia, aristocracia e monarquia é o caráter finito das possibilidades que nelas já estão dadas. Independentemente de como a história transcorre, o transcurso da história ou corresponde à sequência natural, por assim dizer, dessas formas de organização, ou desemboca numa forma mista, mais duradoura.

As experiências circunscrevem as expectativas, de forma que existe a possibilidade de deduzir do passado prognósticos para o futuro. As expectativas são dirigidas e limitadas pela experiência.

Tudo isso já não vale mais para o uso moderno do termo democracia. Aristóteles fornece muitas interpretações que ainda hoje podem ser usadas para analisar uma constituição democrática, mas é caracteristicamente moderno ampliar a forma constitucional democrática para grandes espaços que não são abrangidos pela comunicação oral típica dos habitantes de uma cidade. Moderno é também estabelecer a democracia como a única constituição legítima, passando a encarar todas as outras formas de constituição, ou melhor, de governo como iníquas. Mas não é isso que eu gostaria de enfatizar diante do horizonte da nossa questão. Também é caracteristicamente moderno – e isso é fundamental – o fato de que, com o conceito de democracia, a partir do final do século XVIII se abre um novo horizonte de expectativas que já não pode mais ser deduzido ou justificado a partir do passado.

Quando Rousseau define a democracia como constituição para anjos, que não poderia ser implementada, é justamente essa irrealizabilidade orientada para o infinito que legitima o plano de erguer uma democracia. O jovem Görres, o jovem Schlegel e Fichte, amigos alemães da Revolução Francesa, se definiam como *democratas* – também essa era uma expressão nova –, pois partiam do pressuposto de que a meta da democracia, a identidade entre dominadores e dominados, só poderia ser alcançada por meio de uma aproximação infinita. Mas consideravam que perseguir essa meta era um dever moral. Assim se abre um horizonte de expectativas em que a democracia é vista não só como um conceito político (como sempre havia sido no passado), mas também, ao mesmo tempo, como um conceito histórico-filosófico de futuro. Esperança e ação são pensadas em conjunto na democracia temporalizada. Tendo em vista a sua implementação no

decurso vindouro da história, cria-se logo o conceito de movimento correspondente: o *democratismo*.

Deparamo-nos aqui com uma das numerosas novidades vocabulares terminadas em *ismo* que instilam a temporalização dos significados categoriais em todo o léxico sociopolítico. Lembro o patriotismo, o liberalismo, o republicanismo, o socialismo, o comunismo e também o conservadorismo – termos que têm uma estrutura temporal em comum. Trata-se sempre de *conceitos de movimento* que, na prática, servem para fixar novas metas, tendo em vista a reorganização política e social da sociedade estamental que estava se dissolvendo. O que essas expressões têm em comum é que nenhuma delas se apoia em experiências comuns ou previamente dadas. Em vez disso, *compensam um déficit de experiências por meio da projeção de um futuro que ainda precisa ser realizado*. Todos os conceitos de movimento acima mencionados, com a pretensão de servir de estímulo à ação, são marcados por essa estrutura básica – isto é, pela diferença entre o inventário de experiências e o horizonte de expectativas que é constitutiva da temporalização. É quase desnecessário observar que se trata de conceitos que surgem em um mundo em processo de industrialização, que está deixando para trás parâmetros de experiência associados ao mundo rural. Este último era determinado por um padrão temporal circular, derivado da própria natureza, da sequência dos dias e das quatro estações do ano.

A despeito da origem cristã de todos esses significados, os conceitos mencionados se distanciam do espaço de expectativas escatológico ou apocalíptico. A expectativa cristã do futuro era determinada – mesmo que de maneira diferente da que existia na Antiguidade – pela certeza do retorno de Cristo, ainda que muito permanecesse em aberto no sentido cronológico. Toda profecia que parecia ser refutada pelos acontecimentos extraía do próprio fracasso a certeza da sua realização vindoura. Tratava-se aqui, de certa forma, de uma esperança futura projetada no longo prazo.

O mesmo não ocorre com os modernos conceitos de movimento ligados à projeção política do futuro: estes sempre permanecem vinculados ao planejamento e à ação humanos, os quais precisam absorver acontecimentos em constante mudança e a eles se ajustar.

Mencione-se, a título de exemplo, Kant que, em *A paz perpétua*, escrito de 1795, desdobrou o conceito de *republicanismo*. Ele pretendia projetar a Paz da Basileia, acertada entre a França republicana e a Prússia monárquica, como ponto de partida para uma possível liga de nações [*Völkerbund*] – termo este, aliás, que ele próprio inventou. Kant passou ao largo da desigualdade entre as formas de governo [*Herrschaftsformen*] existentes nos dois países que firmavam o tratado de paz ao deduzir as constituições de ambos do princípio temporal do republicanismo. O rei prussiano é incentivado a reinar em seu país como se o mesmo já fosse uma República (como a francesa), à qual todos os cidadãos poderiam dar seu consentimento. O republicanismo é, portanto, aquela determinação de movimento que pressupõe a mudança da Constituição como princípio constitucional, legitimando-a em termos racionais e históricos.

Aqui se evidencia o quão moderna é essa flexível determinação de movimento, que se opunha diametralmente ao conceito tradicional de Constituição. Se não me engano, foi Vattel que, no âmbito da língua francesa, definiu a cláusula de revisão como precondição de toda Constituição sensata. Do ponto de vista teórico, essa dinâmica temporal resulta obviamente do *Contrat social* de Rousseau, que estabeleceu a soberania da *volonté générale*.

Resumindo: a temporalização dos conceitos históricos fundamentais estende-se para além dos conceitos que precisam tematizar explicitamente o tempo – como "progresso" ou "história". Também os demais conceitos-chave foram concebidos e usados de tal forma que a mudança das condições existentes se fazia desejável, necessária e, portanto, obrigatória.

Desse diagnóstico podemos agora deduzir também os critérios restantes que estruturam o nosso vocabulário social e político na modernidade.

A democratização denota uma mudança nos modos de uso da linguagem entre as diferentes classes e estamentos sociais. *Grosso modo*, enquanto antigamente a linguagem política era limitada aos círculos da nobreza, dos juristas e do clero, de forma que suas expressões não eram usadas pelos estratos inferiores ou precisavam ser traduzidas para estes, no século XVIII a situação altera-se rapidamente. O que antes só era possível sob o manto do discurso teológico agora se transforma em postulado político: dirigir-se a todas as pessoas ao mesmo tempo. Inicialmente, a linguagem política se estende a todas as pessoas cultas, a difusão de revistas aumenta rapidamente – um processo que, a partir de 1770, repete na Alemanha o que já se havia realizado há quase um século na Inglaterra e na França. A leitura intensiva e repetitiva [*Engelsing*] dos mesmos livros, sobretudo da Bíblia e do hinário, é substituída e tornada ultrapassada pelo hábito de ler extensivamente, o que gera uma demanda incessante por novidades literárias. Por fim, a ressonância da linguagem política se estende aos estratos inferiores, que passam a ser integrados à mesma de modo inovador e provocativo.

Nesse processo está contido o *impulso para a abstração*. Para que sirvam como conceitos-guia [*Leitbegriffe*], os conceitos políticos precisam ganhar um elevado grau de generalidade. Só assim podem interpelar, em simultâneo, pessoas de estratos sociais ou espaços de vivência os mais diversos, as quais, muitas vezes, possuem experiências diametralmente opostas. Os conceitos transformam-se então em palavras de ordem. Um exemplo característico é o caminho percorrido pela expressão "emancipação", que, de um *terminus technicus* jurídico que se refere à sequência natural das gerações, se transforma em um conceito de movimento de aspecto histórico-filosófico, o qual indica e ajuda a provocar processos inteiros. Inicialmente, referia-se a indivíduos concretos, depois se estendeu a grupos, seitas, igrejas, nações e classes ou etnias que

reivindicavam direitos iguais. Finalmente, a expressão se torna tão generalizada que sua relação com ações concretas passa a ser atualizada de maneira arbitrária.

Nessa abstração intensificada dos conceitos, nessa sua generalização em direção ao universal, está contido ainda outro resultado da modernidade. Uma vez que os acontecimentos se tornaram globalmente interdependentes, os espaços de experiência mais imediatos já não abarcam todos os elementos constitutivos da experiência. Isso significa que a experiência real aqui e agora do nosso dia a dia é cada vez mais determinada por fatores sociais e políticos que fogem à nossa experiência. Essa diferença só pode ser apaziguada por uma terminologia política passível de ser usada de modo universal e abrangente. Por trás das inúmeras abstrações ao estilo de lugares-comuns que caracterizam a linguagem atual existe uma coerção para a abstração, sob cujas exigências é feita a política de hoje.

Por fim, segue-se a esse resultado também a suscetibilidade a *ideologias* de todo tipo. A ideologia, esse neologismo, provoca, desde a crítica de Napoleão, a crítica da ideologia. Trata-se de posturas conscientes que não se devem ao equívoco aleatório, nem à mentira aberta. Trata-se, antes, de posturas deduzidas da situação socioeconômica de seus portadores. Cientificamente, esse procedimento redutivo pode ser estendido a todo o passado, mesmo o mais remoto. Por que a descoberta desse fenômeno seria um resultado da modernidade? Creio que também neste caso encontramos uma resposta na temporalização da linguagem conceitual. Pois, quando os conceitos sempre se tornam antecipações do futuro que não mais se baseiam na experiência do passado, então já não existem mais meios de controle para refutar ou confirmar essas antecipações. O futuro é aberto, ou seja, passa a poder ser ocupado diferentemente pelos diferentes estratos sociais, de forma que cada estrato pode apresentar aos outros um futuro diferente. De agora em diante, tudo pode ser questionado ideologicamente, pois cada conceito pode ser colocado numa perspectiva diferente. Ou seja: o partidarismo e o

ideologismo do vocabulário moderno são, de certa forma *a priori*, constitutivos da linguagem sociopolítica atual.

---

[1] Todas as fontes importantes podem ser encontradas nos artigos "Fortschritt" e "Geschichte, Historie", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 2, Stuttgart, 1975.

V.
Observações sobre as estruturas temporais da mudança na história dos conceitos

Antes de tratar da complexa pergunta teórica que se refere às estruturas temporais da mudança histórico-conceitual, cabe fazer uma observação pessoal. Minhas pesquisas em história dos conceitos estão intimamente vinculadas ao extenso projeto de pesquisa *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Conceitos históricos fundamentais. Léxico histórico da linguagem sociopolítica na Alemanha]. A publicação desse léxico começou em 1972. Suas precondições teóricas e metodológicas, que eu havia formulado uns doze anos antes, se transformaram, pelo menos para mim, em uma camisa de força teórica. Para assegurar a continuidade do projeto conjunto dos *Geschichtliche Grundbegriffe* era imprescindível manter praticamente inalteradas aquelas precondições teóricas, mas, ao mesmo tempo, as minhas próprias teorias sobre a história dos conceitos foram sofrendo sucessivas mudanças. Portanto, ninguém deve se surpreender se as premissas teóricas que desenvolverei aqui se diferenciarem daquelas que serviram como fundamento aos *Geschichtliche Grundbegriffe*. Seria doloroso e até mesmo desencorajador se as reflexões de muitos anos não tivessem levado a mudanças significativas em minha própria abordagem da história dos conceitos.

Quero de início fazer uma breve observação sobre a posição dos conceitos no contexto mais amplo da linguagem. Já foi constatado muitas vezes, com certa razão, que é difícil – se não impossível – escrever a história de um conceito linguisticamente isolado. Alguns críticos da história dos conceitos chegaram a alegar que, em pesquisas desse tipo, seria necessário pressupor um contexto mais alargado – mais precisamente, um texto completo ou até mesmo uma série de textos. Sem esse contexto textual ampliado, argumentavam, seria impossível reconstruir o significado e as mudanças no significado de um conceito individual. Tendo a concordar, no nível teórico, com a direção dessa crítica. No entanto, parece-me que é suficiente respondê-la no nível pragmático da pesquisa. No momento em que começamos a contemplar os contextos linguísticos dentro dos quais o

significado de conceitos individuais poderia ser analisado, desaparecem os limites. Começa-se com o parágrafo no qual se encontra o equivalente lexical do conceito, ou seja, um substantivo abstrato. Do parágrafo, passa-se ao ensaio ou livro completo. Daí é bem curto o caminho que conduz ao debate social e político do período histórico investigado, pois todos os conceitos remetem, de formas diferentes, a outros conceitos contemporâneos, por exemplo, a seus contraconceitos. Ao mesmo tempo, não basta se limitar à linguagem científica, já que, evidentemente, as convenções da língua normal têm muita relevância para as pesquisas histórico-conceituais. Em outras palavras, acaba-se por analisar todos os aspectos de uma linguagem em determinado momento do processo histórico. Mas como é impossível fazer tudo isso ao mesmo tempo, no fim das contas, o resultado depende do pesquisador individual, dos interesses cognitivos dele e das suas escolhas quanto ao modo de colocar questões. De certa forma, pesquisar significa olhar pelo visor de uma câmera fotográfica. O pesquisador pode concentrar-se em um conceito e no seu contexto imediato, em um texto, em uma série de textos, ou em toda uma linguagem. Todas essas decisões podem ser igualmente legítimas. No entanto, em certa medida, excluem-se reciprocamente. Muito depende, então, das preferências individuais e de considerações práticas feitas por cada pesquisador.

A segunda pergunta com a qual nos deparamos em qualquer tentativa de reconstruir a história dos conceitos refere-se à possibilidade de os conceitos se alterarem. Para respondê-la, gostaria de começar com uma breve observação sobre o que poderíamos chamar de triângulo linguístico. Nele encontram-se primeiramente palavras. Essas palavras possuem significados. E esses significados, por sua vez, remetem a determinados objetos e realidades linguísticos ou extralinguísticos. Para os nossos propósitos, não é importante saber de que tipo – ideológico ou empírico – são essas realidades ou objetos. O que importa é a constatação de que uma palavra ganha singularidade assim que é usada com um significado determinado e em

relação a uma realidade específica. A *res publica* de Cícero refere-se, por exemplo, à sociedade romana. E o significado deste conceito está diretamente vinculado à concepção romana do ser humano. Para mencionar outro exemplo, a *koinonia politike*, de Aristóteles, só pode ser entendida no contexto da forma de organização política característica do seu tempo, a *polis* grega. Tudo o que Aristóteles formula em sua *Política* é aplicável apenas e tão somente à *polis*. Isso não se altera com o decurso do tempo. Portanto, seria equivocado afirmar que o conceito aristotélico de *koinonia politike* muda. Falando precisamente, o que ocorre é que os sucessivos leitores da *Política* de Aristóteles atribuem ao conceito de *koinonia politike* um significado e uma aplicação diferentes da original. O conceito aristotélico, em si mesmo, não tem história; é a recepção do mesmo que a tem. Essa abordagem pode soar como expressão de um rigorismo metódico extremado, mas a possibilidade de se escrever sobre mudanças histórico-conceituais parece-me dependente da sensibilidade para esse tipo de problema. Por isso, gostaria de apresentar um modelo que é tão simples quanto heuristicamente profícuo.

Heiner Schultz, um dos meus colaboradores mais próximos no campo de pesquisa em história dos conceitos, sugeriu quatro possíveis formas de mudança e de constância na relação entre conceito e realidade.[1] O simples ponto de partida dessa reflexão é a circunstância de que, por um lado, um determinado estado de coisas [*Sachverhalt*] existe e de que, por outro, nós dispomos de um conceito desse estado de coisas. A primeira variação remete às situações em que tanto as coisas quanto o conceito delas permanecem estáveis durante um período prolongado. A segunda variação dá-se quando ambas se alteram simultaneamente: o conceito e o estado de coisas alteram-se de maneira harmônica ou se afastam um do outro. A terceira variação supõe que amiúde os conceitos mudam sem que isso seja acompanhado por uma mudança correspondente na ordem da realidade. Nesse caso, a realidade é simplesmente conceitualizada de modo diferente. A

quarta e última variação é o contrário da terceira: nela, a realidade muda enquanto o conceito permanece estável.

Sem dúvida, o mundo conceitual da filosofia da história marxista é um dos exemplos mais notáveis dessa última variante. Os marxistas ortodoxos tentaram interpretar a surpreendente mudança histórica do fim do século XIX e do início do século XX com um conjunto relativamente estável de conceitos desenvolvidos originalmente por Karl Marx e Friedrich Engels. Viram-se obrigados a adequar uma realidade de mudanças rápidas à sua inalterada filosofia da história. Tinham de ser bastante criativos para ser bem-sucedidos nesse esforço. Desde o início, haviam afirmado que o capitalismo representava a última fase da história antes do início da verdadeira história. No entanto, no plano da história real, o que sucedeu ao capitalismo foi o imperialismo. Portanto, argumentavam os marxistas, o imperialismo precisava ser visto como a última e mais avançada fase do capitalismo.

Infelizmente, o imperialismo foi sucedido pela ascensão do fascismo e do nazismo. Os marxistas viram-se forçados a argumentar que essas novas manifestações históricas representavam, agora definitivamente, a última e mais avançada fase do capitalismo, à qual só podia suceder o colapso definitivo deste. É evidente que isso é um exemplo inequívoco da discrepância entre uma realidade que sofre rápidas mudanças e um universo conceitual inflexível e rígido. A estabilidade dessa estrutura conceitual especial devia-se, em parte, ao peso próprio da ortodoxia marxista estabelecida, a proclamações ideológicas intensivas, bem como a uma penetrante censura.

É claro que os quatro modelos esboçados são simplificações ideal-típicas. Mas mesmo que o mundo real, tanto o da história quanto o da linguagem, seja muito mais complexo, a abordagem que opera com tipos ideais pode ser bastante proveitosa para a prática da pesquisa.

Quero voltar minha atenção para o tema principal e, a partir de um estudo de caso, analisar a mudança de longo prazo no significado de um conceito fundamental histórico. Para tanto, escolhi uma expressão que foi traduzida para todas as línguas europeias e que adquiriu um significado fundamental na história europeia. A *koinonia politike* de Aristóteles foi traduzida como *societas civilis* pelos teóricos políticos e juristas da Roma antiga. Ambos os conceitos referem-se apenas aos cidadãos de pleno direito, ignorando completamente os escravos, que, na época, constituíam uma porção considerável da população. A despeito desse fato, a teoria da *koinonia politike* e da *societas civilis* contém numerosos elementos que são considerados relevantes também nas discussões modernas sobre a "vida boa". As reflexões de Aristóteles sobre a distribuição relativamente homogênea da riqueza entre os cidadãos como uma das precondições necessárias para uma ordem política forte e estável encontram ainda hoje muitos seguidores. A teoria antiga, podemos dizer, está viva até hoje. No entanto, é igualmente evidente que, uma vez que a expressão *societas civilis* foi traduzida como *civil society*, ou *société civile*, seu significado original sofreu mudanças fundamentais, pois durante o início da modernidade esse conceito foi aplicado a uma sociedade estruturada de modo estamental. Argumentos aristotélicos e ciceronianos foram aplicados a sociedades que se distinguiam por uma forma marcadamente hierárquica da organização política e de estratificação.

Após o Iluminismo e a Revolução Francesa, e após a ascensão das teorias que preconizavam a igual liberdade e justiça para todos, o significado de "sociedade civil" passou por outra mudança fundamental. Na Antiguidade, no início da época moderna e na própria modernidade, podemos então observar como à mesma expressão se vincularam numerosos significados diferentes. Surge então a pergunta central, que se refere aos estratos do tempo contidos em um conceito histórico fundamental. Cada conceito aparenta ter muitos estratos temporais. Podemos, por exemplo, usar ainda

hoje a expressão "sociedade civil". Alguns resquícios de seu significado aristotélico ainda estarão presentes e serão compreensíveis. No entanto, muitas outras nuanças de significado vinculadas ao termo na Antiguidade, na Idade Média ou no início da época moderna já desapareceram. O conceito contém, portanto, diferentes estratos do tempo; seus significados têm durações diferentes.

O singular fato de cada conceito fundamental apresentar uma complexa estrutura temporal própria abre-nos uma saída para solucionar o problema da singularidade do uso individual de um conceito. Como vimos, temos boas razões para colocar em dúvida a possibilidade de se escrever a história de um conceito especial e concreto. É, porém, impossível duvidar de que um conceito, independentemente de seu emprego original no processo histórico, adquira ou perca aos poucos uma multiplicidade de significados, e que a história desses estratos temporais de significados possa ser escrita. Podemos fazê-lo, por exemplo, seguindo o percurso que vai da *koinonia politike* de Aristóteles até a sociedade civil moderna. Ou podemos, para citar outro exemplo, fazer o mesmo com *res publica* e bem-estar comum [*gemeine Wohl*] ou *common wealth*. Durante muito tempo, esse âmbito conceitual era dominado por conceitos ciceronianos. No início do século XVIII, porém, cunhou-se um novo termo: *republicanismo*. Esse termo remetia à tensão entre as circunstâncias políticas contemporâneas e o ideal de uma república a ser realizada apenas no futuro. O conceito de republicanismo já não descrevia somente a realidade, mas continha um elemento significativo de expectativa, um aspecto normativo e antecipatório que remetia ao futuro; como conceito, era, ao mesmo tempo, antecipação.

Pode-se dizer que todos os "ismos" modernos são marcados por certa tensão entre experiência e expectativa. Esses "ismos" indicam conceitos de movimento. Na Europa, a dissolução lenta e gradual da sociedade de estrutura estamental veio acompanhada da criação de numerosos conceitos de movimento: "patriotismo", "republicanismo", "democratismo",

"liberalismo", "socialismo", "nacionalismo", "comunismo" e "fascismo". Essas palavras-chave representavam formas alternativas da organização futura da sociedade, com peso especial conferido à igualdade ou desigualdade jurídica ou social. Esses conceitos haviam sido criados antes que qualquer realidade lhes correspondesse. Assim, o termo *liberalismo*, por exemplo, foi cunhado por volta de 1810.[2] *Socialismo*, em seu significado moderno – a palavra em si é mais antiga –, foi desenvolvido nas décadas de 1820 e 1830. O mesmo vale para *comunismo*. O comunismo, como conceito de um futuro antecipado, talvez seja o caso mais notável, pois ninguém jamais alegou de forma inequívoca que essa condição já exista. Quanto a isso, o exemplo do início da União Soviética é esclarecedor. Os intérpretes soviéticos de Marx afirmavam que já viviam em uma sociedade socialista e avançavam constantemente em direção a um futuro comunista mais perfeito. Assim, "comunismo" funcionou como um conceito de pura expectativa de futuro que, excluindo a disposição psicológica dos oradores, não apresentava praticamente nenhuma relação com a realidade vigente. Creio que tenha ficado claro que o significado de conceitos pode conter misturas diferentes de experiências passadas, realidades atuais e expectativas para o futuro. Todas as palavras-chave da linguagem política ou social apresentam uma estrutura interna multiestratificada e transcendem a realidade contemporânea, remetendo ao futuro ou ao passado. Seria um empreendimento fascinante escrever uma história de conceitos que especificasse os elementos do passado, do presente e do futuro neles contidos.

Agora é preciso abordar a relação entre a pragmática e a semântica no domínio da linguagem. Naturalmente, é possível afirmar que são singulares todas as palavras faladas ou escritas em uma situação específica; tão singulares quanto a *parole* de Ferdinand de Saussure. A semântica, porém, não é singular; é antes repetível. De fato, é muito importante enfatizar este ponto em cada discussão sobre as estruturas temporais dos conceitos. Assim

que tento explicar a alguém algo que é claramente singular, torna-se ao mesmo tempo necessário um mínimo de consenso sobre o significado das palavras usadas para que a minha argumentação seja compreensível. Para passar aos outros uma mensagem ou um ato de fala singular é preciso que já exista uma semântica. Ocorre com a linguagem o mesmo que se dá com a vida econômica, que conhece uma *longue durée*. A repetição constitui a *longue durée* da linguagem. A semântica pode ser definida como a possibilidade de repetição. Não se trata, porém, de algo geral: a semântica está sempre vinculada, da maneira mais estreita possível, a uma língua específica. É nisso que repousa o fascínio da tradução. E é isso o que transforma em um campo de pesquisa importante a pesquisa comparativa da história de certos conceitos fundamentais de línguas diferentes. Em Bielefeld, fizemos uma investigação comparativa da história dos *citizens*, *citoyens* e *Bürger*. Não posso detalhar aqui os resultados desse projeto, mas se evidenciou de forma inequívoca que o debate do século XIX sobre a cidadania [*citizenship*] na Grã-Bretanha, na França e na Alemanha fora pré-programado semanticamente de formas totalmente diferentes.[3] Poderíamos dizer que a semântica indica ou favorece um caminho determinado para organizar e orientar experiências e pensamentos. Cada ato de fala individual depende de uma semântica repetível. Esse fato fundamental constitui uma estrutura temporal interna que marca cada conceito que usamos.

Outro exemplo, o do termo tipicamente alemão *Bildung* [formação, educação, instrução], pode esclarecer alguns dos problemas que debatemos aqui. À primeira vista, os significados de *Bildung* e *Kultur*, ou *culture*, parecem intimamente interligados. No entanto, uma análise mais cuidadosa revela que a semelhança é enganosa. *Bildung* possui numerosos níveis temporais de significado, e todos provêm de uma tradição especificamente alemã. O termo possui conotações que remontam à Idade Média, ao início da Idade Moderna e à Modernidade, tendo ascendido paulatinamente à condição de um conceito central para a autocompreensão alemã. Um dos

significados dominantes de *Bildung* é religioso. Ser cultivado [*gebildet sein*] significa ser religioso. A religiosidade aqui referida, porém, não é de cunho confessional, mas de natureza secular. Esse tipo de religiosidade secular só se desenvolveu como elemento central da *Bildung* por volta de 1770. No entanto, o significado religioso de *Bildung* tem suas raízes semânticas na Idade Média alemã. Esse elemento religioso gera a primeira diferenciação de significado entre *Bildung* e *Kultur*. Outra diferença entre o conceito inglês e francês de cultura, de um lado, e o conceito alemão de *Bildung*, de outro, consiste no fato de que a cultura está essencialmente vinculada à educação, enquanto a *Bildung* se refere essencialmente ao cultivo de si. Por fim, "civilização" [*Zivilisation*] também seria uma tradução inadequada para *Bildung*. A civilização, de uma forma ou de outra, sempre se refere à "sociedade civil". Na história do conceito de "civilização" das línguas inglesa e francesa, a predeterminação do *civis* permanece onipresente. Na linguagem do Iluminismo do século XVIII, o conceito de "civilização" até adquire um novo peso. *Bildung*, por outro lado, é um conceito para o qual é de enorme importância a autonomia moral de um indivíduo para além dos seus compromissos civilizatórios. Podemos desprezar aqui as dimensões políticas e sociais do conceito. *Bildung* e "civilização" podem se sobrepor em determinadas dimensões de significado, mas de forma alguma são conceitos idênticos.

Evidentemente, existem boas razões para as dificuldades de traduzir palavras alemãs de modo apropriado. Muitas línguas europeias têm uma longa tradição de tradução de conceitos de origem grega para o latim que serviu de base para uma latente ou gradativa conversão dos conceitos latinos para o italiano, o espanhol, o francês ou o inglês, respectivamente. Não existe nesse processo uma linha delimitadora clara ou contínua. Mesmo após a ascensão das diferentes línguas nacionais, o latim continuou até o século XVIII a ser a língua dos filósofos, teólogos, humanistas, juristas e outros eruditos. Havia certa medida de congruência entre o latim e as

línguas vernaculares. Por isso, não havia necessidade de se enfatizar diferenças. Por outro lado, nas línguas germânicas e eslavas a relação com o latim era, obviamente, muito mais problemática. Por isso, alguns conceitos sociais e políticos tiveram que ser criados de maneira consciente e não puderam ser traduzidos aos poucos, de modo, por assim dizer, sorrateiro.

Até aqui, destacamos que os conceitos têm uma complexa estrutura temporal interna e que é possível distinguir certos estratos temporais de significado, com base no modo como o conceito é usado a cada vez. Tenho ressaltado o aspecto da continuidade semântica. Evidentemente, porém, existem também inovações linguísticas. Quero me voltar brevemente para esse tema. Como se realiza uma inovação linguística? Será que se dá de modo repentino ou em meio a um processo lento? Estas perguntas não podem ser respondidas de forma abstrata. Por isso, pode- -se recorrer a um exemplo da história alemã. *Bund* [aliança, liga, federação] é um conceito muito importante da língua alemã. Não se trata, obviamente, de uma tradução como a dos termos latinos *foedus*, *confederatio*, *unio*, *liga* ou semelhantes. A palavra alemã só foi cunhada na Baixa Idade Média. No início, porém, foi usada apenas como verbo, mas não como substantivo. Nas fontes alemãs, esbarra-se com expressões como "enredamo-nos" [*wir verstricken uns*] ou "unimo-nos" [*wir verbinden uns*] e outras. Somente após essas obrigações autoimpostas se transformarem em regulamentações estáveis, com o decurso de uma ou duas gerações, é que *Bund* foi conceitualizada retroativamente, e com isso foi possível usar o termo como substantivo. Assim que *Bund* passou a existir como substantivo tornou-se possível formular uma teoria coerente sobre esse fenômeno. No entanto, na época da Reforma, Lutero usou o termo *Bund* como tradução da palavra *berith*, que aparece no Antigo Testamento. Assim, o termo adquiriu uma conotação quase exclusivamente teológica e, consequentemente, passou a ser evitado em discursos políticos – pelo menos pela ortodoxia luterana. O que hoje chamamos de *Schmalkaldischer Bund* [Liga de Esmalcalda] nunca

se autodenominou dessa forma. Com todas as suas implicações teológicas, *Bund* permaneceu durante muito tempo como um conceito religioso, que significava apenas uma aliança instaurada por Deus.

A interpretação teológica conferida por Lutero a essa palavra subsistiu até o século XIX. Marx e Engels ainda estavam cientes da impulsionadora força semântica do conceito. Em 1847, foram convidados a escrever um "credo" para a "Liga dos Comunistas". Sabendo das conotações teológicas desse conceito, decidiram dar um passo decisivo. Em vez de escrever um testemunho de fé para a "Liga dos Comunistas", redigiram o famoso *Manifesto do Partido Comunista*. Foi uma inovação linguística consciente, que traria consequências duradouras. Acrescento que hoje as implicações teológicas do termo *Bund* desapareceram completamente. O conceito de *Bundesrepublik* [república federativa] não contém mais qualquer significado teológico.

Após essas observações sobre inovações conceituais, gostaria de, por fim, voltar minha atenção para a pergunta sobre o espectro de fontes que podem ser usadas na reconstrução da história de um conceito. Vimos que é possível imputar, aos conceitos, estruturas temporais internas. O mesmo pode ser dito em relação às fontes. Não há qualquer dúvida de que a importância de uma fonte depende exclusivamente das perguntas de um investigador e do método que ele usa. No entanto, uma vez constituídas enquanto tais, as fontes também têm sua própria estrutura temporal imanente. Podemos inseri-las, por assim dizer, em uma escala que abarca desde a singularidade até a repetibilidade. Recorrendo a tal escala de critérios, é então possível distinguir de maneira ideal-típica entre três formas de material empregável como fonte.

Existem, primeiramente, fontes caracterizadas pela singularidade temporal. Um bom exemplo disso são os jornais. Eles são produzidos para um período curto: as pessoas os leem porque desejam se informar sobre as novidades de hoje ou de ontem, ou seja, sobre a *histoire événementielle*.

Ninguém deseja ler um jornal de há semanas ou meses atrás, com exceção de historiadores, linguistas, etnólogos e sociólogos. *Grosso modo*, os jornais consistem de textos *ad hoc*, redigidos para o consumo imediato e cujas afirmações possuem baixa pretensão teórica, posto que não visam à repetibilidade, mas antes à atualidade. O mesmo vale para as cartas. Normalmente, o autor de uma carta deseja fornecer informações singulares. Em geral, não escreve com a intenção de que a carta seja lida repetidamente. É claro que existem exceções. Rainer Maria Rilke, por exemplo, escreveu suas cartas em papel artesanal de alta qualidade, pois estava ciente de que, mais tarde, certamente seriam publicadas. Nesse contexto, porém, quero apenas fixar o fato de que existe um tipo de fonte – revistas, cartas, memorandos, contratos – redigido para o consumo ou uso imediato. Trata-se daquele tipo de fonte que possui apenas um único nível temporal: o da atualidade e da pragmática.

Léxicos e dicionários constituem um segundo tipo de fonte. Uma vez que abarcam vários estratos temporais, representam um gênero de fonte mais interessante para perguntas mais abrangentes. Um léxico, uma enciclopédia ou até mesmo um manual sempre têm caráter normativo. Não pretendem fornecer apenas informações; querem fornecer informações *duradouras*. O fascinante é que esse tipo de fonte pode se desenvolver lentamente numa série. Ao mesmo tempo em que cada novo léxico copia afirmações de versões anteriores, também introduz modificações que, mesmo quando pequenas em número, podem ser significativas. Isso permite que os pesquisadores observem o acúmulo de novos estratos de significado. Assim, podemos observar, por exemplo, no caso da palavra *Staat* [Estado] a partir do século XVII, como, por um lado, ela preserva o antigo significado de condição ou posição, ao mesmo tempo que, por outro, adquire novos significados legais e institucionais ao longo do desenvolvimento do aparato estatal moderno e de sua organização. A comparação diacrônica de léxicos oferece ao pesquisador a possibilidade de demonstrar empiricamente a

repetibilidade da semântica e, ao mesmo tempo, o seu poder de inovação. Por isso, os léxicos representam uma fonte imprescindível para cada tentativa de reconstruir o ritmo de uma mudança histórico-conceitual.

Por fim, um terceiro tipo de fonte são os chamados textos clássicos. Ao contrário dos léxicos, esses textos nunca se adaptam às mudanças circunstanciais. Nos casos em que são, de fato, adaptados, isso ocorre com a intenção de produzir uma autenticidade maior, não de modernizar o seu significado. As mensagens contidas em textos clássicos visam à afirmação de verdades com validade duradoura, às quais sempre podemos recorrer. Visam, portanto, à repetibilidade infinita.

Em resumo, parece evidente que existem três tipos de textos, que podem se constituir como fontes para a história dos conceitos, sendo que cada um apresenta estruturas temporais diferentes. Há textos singulares, destinados a um único uso e ao esquecimento subsequente; há grupos de textos que sofrem mudanças lentas, adaptando-se em maior ou menor ritmo às mudanças da realidade; por fim, há textos que portam um significado (ou verdade) inicialmente inovador, significado este que se torna permanente e, nesse sentido, atemporal na sua forma original e inalterada. Por isso, esses textos são objetos de edições críticas interessadas na sua versão original. Assim, adquirem potencialmente o *status* de textos "clássicos". Um desses textos não pode mais ser alterado – uma alteração intencional corresponderia a uma falsificação –, mas também não pode mais ser superado em sua forma singular. Um texto clássico cumpre, portanto, o paradoxo de ser singular e, ao mesmo tempo, exigir uma leitura da perspectiva da repetibilidade duradoura. A singularidade situacional do nosso primeiro tipo de fonte adquire então a pretensão quase extratemporal do texto clássico, de preservar sua singularidade no longo prazo. Estruturas temporais nunca podem ser fixadas ontologicamente – e é por isso que existe a história dos conceitos.

[1] Heiner Schultz, "Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte", em Reinhart Koselleck (org.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1978, p. 43-74.

[2] Cf. o trabalho minucioso e fundamental de Jörn Leonhard, Liberalismus. *Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Munique, 2001.

[3] Cf. neste volume as páginas 409-462.

VI.
História dos conceitos

"História dos conceitos" (*Begriffsgeschichte*; em inglês, *conceptual history*) designa, desde a década de 1950, um modelo de pesquisa histórica que compreende a linguagem não como epifenômeno da chamada realidade ("o ser determina a consciência", Karl Marx), mas antes como uma instância final, metodicamente irredutível, sem a qual não se pode ter qualquer experiência, ou qualquer ciência do mundo ou da sociedade.[1] Para a história dos conceitos, a linguagem é, por um lado, um indicador da "realidade" previamente existente e, por outro, um fator para a descoberta da realidade. A história dos conceitos não é "materialista" nem "idealista"; investiga tanto as experiências e estados de coisas que são capturados conceitualmente, quanto o modo como essas experiências e esses estados de coisas são conceitualizados. Nesse sentido, a história dos conceitos serve como mediadora entre as histórias da linguagem e as histórias extraconceituais [*Sachgeschichte*].[2] Uma de suas tarefas é a análise de convergências, deslocamentos ou discrepâncias na relação entre conceitos e estados de coisas, que têm lugar no decurso da história.

Conceitos, como o de "Estado", comportam mais do que um único e simples significado; reúnem em si muitos significados individuais (território, fronteiras, cidadania, justiça, Exército, tributação e legislação), os quais são agregados num composto de nível mais complexo, remetendo a sistemas filosóficos, formações políticas, situações históricas, dogmas religiosos, estruturas econômicas e divisões sociais, entre outras coisas. Uma vez que se tornam insubstituíveis, esses conceitos se transformam em conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*], dos quais nenhuma comunidade política ou linguística pode prescindir. Ao mesmo tempo, tornam-se controversos, pois diferentes usuários tentam estabelecer um monopólio interpretativo. Em nosso exemplo, surgem então determinações adicionais, que, em parte, se excluem reciprocamente: o Estado passa a ser conceitualizado como Estado de direito, Estado nacional, Estado social, Estado do bem-estar social, Estado do líder [*Führerstaat*], Estado monárquico [*Fürstenstaat*], entre outras formas. A circunstância de serem

insubstituíveis e, por isso, também controversos marca a diferença entre os conceitos fundamentais altamente complexos e outros tipos de conceito. Cada conceito fundamental já contém em si um potencial histórico de transformação.

Disso resulta que os conceitos fundamentais não podem ser normatizados em ideias ou problemas atemporais, mesmo que existam faixas recorrentes de significado. A história dos conceitos interroga primariamente como, quando, onde, por quem e para quem são conceitualizados intenções e estados de coisas. A história dos conceitos sempre investiga os desafios singulares para os quais, no uso concreto das palavras, respostas conceituais vão sendo linguisticamente condensadas. Nesse processo, os conceitos não realizam apenas um trabalho interpretativo sincronicamente singular, pois ao mesmo tempo também estão escalonados de forma diacrônica. Na *pragmática*, mesmo que sujeitos à retórica, os conceitos são intensificados em seu uso singular de modo a gerar consentimento. Na *semântica*, por sua vez, encontram-se guardadas experiências, muitas vezes antiquíssimas, que tanto enriquecem quanto delimitam a força expressiva de um conceito. Na *sintaxe* e na *gramática*, finalmente, o espaço do uso de um conceito é enquadrado numa estrutura que se repete no longo prazo e que sofre apenas mudanças lentas.[3] Dependendo, portanto, da abordagem, a sincronia e a diacronia se encontram entrelaçadas de modos distintos em cada história dos conceitos, sem que possam ser isoladas uma da outra.

Por isso, todos os conceitos apresentam uma estrutura temporal interna. Dependendo da quantidade de conteúdos experienciais que nele se acumulam e da quantidade de expectativas inovadoras que para ele confluem, um conceito possui valências temporais diferenciáveis. Existem tanto conceitos retrospectivos que armazenam experiências antigas e são avessos a reinterpretações, quanto conceitos prospectivos, antecipações que invocam um futuro novo ou diferente. Falando terminologicamente, existem

conceitos de experiência, de expectativa, de movimento, de futuro, entre outros.

Todo esse conjunto de entrelaçamentos sincrônicos e diacrônicos impõe que as histórias conceituais também sejam escritas de forma interdisciplinar.[4] Cabe-lhes assim aproveitar, em proporções que variarão em cada caso em função da situação histórica e da definição temática, a retórica e o estudo das metáforas, do lado da história da linguagem, bem como o direito, a teologia, a filosofia, a economia etc., do lado da história extraconceitual [*Sachgeschichte*]. A velha premissa hermenêutica – e também característica da história dos conceitos – segundo a qual o conhecimento histórico [*Geschichtswissenschaft*], para saber do que está falando, não pode deixar de refletir sobre o *status* linguístico dos seus métodos e conhecimentos, passou a ser denominada, de forma apenas aparentemente inovadora, de *linguistic turn*, em consequência de certos desenvolvimentos decorridos nos Estados Unidos desde o começo da década de 1970.

A história dos conceitos tem sido objeto de críticas, na medida em que foi usada na fundamentação teórica do projeto *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (org. Otto Brunner et al., 9 v., 1972-1997) [*Conceitos históricos fundamentais. Léxico histórico da linguagem político-social na Alemanha*]. Rolf E. Reichardt e outros, no *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* [Manual dos conceitos político-sociais fundamentais na França, 1680-1820], com vinte volumes desde 1985, abrangeram em maior medida fontes seriais e simbólicas, levando assim em consideração a crítica à hipótese segundo a qual seria possível analisar os conceitos como condensados linguísticos autônomos e altamente complexos.[5] A tal crítica deve-se objetar que cada conceito, enquanto tal, recorre a seu contexto. Em especial, nenhum conceito pode ser analisado sem que sejam considerados os seus contraconceitos, os seus sobre e subconceitos, além daqueles outros

conceitos que frequentemente o acompanham ou estão na sua vizinhança. Um conceito remete obrigatoriamente a unidades textuais maiores, sem que por isso perca o seu *status* de precondição logicamente necessária de processos semióticos, sobre os quais se tem de discutir. Sobretudo os conceitos paralelos nos obrigam a fazer não só perguntas semasiológicas sobre os significados delimitáveis de palavras, mas também perguntas onomasiológicas sobre as designações diferentes para estados de coisas semelhantes. A transição para a chamada análise do discurso ocorre aqui naturalmente. Conceitos sempre estão engatados em redes conceituais. O que importa é saber com que profundidade de foco [*Tiefenschärfe*] as fontes são interrogadas, ou seja, se se enfocam a sincronia e a diacronia dos próprios conceitos ou unidades textuais maiores, como orações, parágrafos, capítulos, livros, além dos antitextos correspondentes, ou ainda o inventário linguístico fáctico ou virtual como um todo – com a adição dos equivalentes correspondentes em outras línguas. Nenhuma expansão ou circunscrição de foco pode se esquivar da necessidade de refletir sobre o trabalho de instituição e reivindicação de sentido desempenhado pelos conceitos nas suas transformações, se o que se quer, enfim, é conceitualizar a história.

Permanece, no entanto, uma aporia que nos obriga a um constante repensar e reformular: história é sempre ou mais ou então menos do que aquilo que sobre ela pode ser dito conceitualmente – da mesma maneira como a linguagem sempre produz ou mais ou menos do que aquilo que está contido na história real.[6] Portanto, o *Archiv für Begriffsgeschichte*, publicado anualmente desde 1955, e o grupo de trabalho internacional *History of Political and Social Concepts*, fundado em Londres em 1998 e que se reúne anualmente desde então, ainda têm muito trabalho pela frente.[7]

Referências bibliográficas

H. G. Meier, "Begriffsgeschichte", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, org. Joachim Ritter et al., v. 1, Basileia, 1971, col. 788-807.

Sakari Hänninen e Kari Palonen (orgs.), *Texts, Contexts, Concepts*, Jyväskyla, 1990.

Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Nova York / Oxford, 1995.

Jain Hampsher-Monk et al. (orgs.), *History of Concepts. Comparative Perspectives*, Amsterdã, 1998.

Hans Erich Bödeker (org.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte,* Göttingen, 2001.
Carsten Dutt (org.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg, 2003.

---

[1] Gareth Stedman Jones, *Klassen, Politik, Sprache*, Munique, 1988 (ed. em inglês, 1983); Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart, 1986 (ed. em inglês, 1978).

[2] Ver a nota dos revisores na p. 67 desta edição, capítulo III, "A história dos conceitos e conceitos da história".

[3] Eugeniu Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, Munique, 1974 (ed. em espanhol, 1958).

[4] Gunter Scholz (org.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, 2000.

[5] Dietrich Busse, "*Historische Semantik*", Stuttgart, 1987; Hartmut Lehmann e Melvin Richter, *The Meaning of Historical Terms and Concepts*, Washington, 1996; Kari Palonen, *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*, Münster, 2004.

[6] Reinhart Koselleck, "Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte", em Carsten Dutt (org.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelber, 2003, p. 3-16. Neste volume, p. 56-76.

[7] Desde 2005, as *Contributions to the History of Concepts*, org. João Ferres Junior (Iuper, Brasil) e Sandro Chignola (Universidade de Pádua, Itália), são publicadas semestralmente.

Segunda parte

Conceitos e suas histórias

VII.
Sobre a estrutura antropológica e semântica do conceito de *Bildung*[1]

In memoriam Carl Dahlhaus

Nota preliminar

Bildung não é nem formação profissional [*Ausbildung*], nem falsa consciência [*Einbildung*]. O emprego atual do conceito imprime aqui limites inequívocos. *Bildung* não pode ser reduzida às suas precondições institucionais, ou seja, a ser apenas o resultado do processo educativo; tampouco pode ser dissolvida psicologicamente ou por uma crítica ideológica, ou seja, tomada como uma pretensão falsa dos que se acreditam cultos [*Gebildete*]. Em seu uso linguístico, o conceito de *Bildung* demonstra uma resistência peculiar. Uma pessoa que reduz *Bildung* a educação ou a desmascara como falsa presunção se qualifica a si própria, nessa perspectiva crítica, como culta. Parece que repousa no conceito de *Bildung* uma tensão produtiva que lhe permite estabilizar-se repetidamente, por meio de seu uso autocrítico. Esta é a única explicação para a persistência do seu uso ao longo de duzentos anos e para a sua contínua reemergência ao longo de um caminho marcado por numerosas fricções.

Tal diagnóstico representou um desafio para o Grupo de Trabalho para a História Social Moderna [*Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*] quando este voltou as suas atenções para o fenômeno da *Bildungsbürgertum* [burguesia culta; literalmente, "burguesia da *Bildung*"]. Entre os historiadores sociais existe o consenso geral, mesmo que vago, de que a *Bildung* moderna se impôs juntamente com aquela formação que podemos chamar de "burguesia". "De onde procedeu a mais bela formação [*Bildung*] / se não do burguês?" – esta pergunta, formulada e respondida por Goethe,[2] no verdadeiro espírito da burguesia culta, era também a pergunta formulada pelo grupo de trabalho. Agora, porém, a pergunta já não é mais tão inequívoca quanto era há duzentos anos. Com grande sensibilidade

metodológica, o grupo de trabalho tomou para si uma série de temas correlacionados, que resultaram em quatro tomos sobre a burguesia culta.[3]

No conceito composto de *Bildungsbürgertum* [burguesia culta] já estão contidas todas as dificuldades metodológicas que precisam ser esclarecidas para delimitar o campo de pesquisa. Evidentemente, não seria lícito explicar a *Bildungsbürgertum* apenas por meio de sua *Bildung*, tampouco reduzir a *Bildung* à burguesia: ambos os procedimentos nos levariam a conclusões circulares ou a afirmações tautológicas que confundiriam dois conceitos distintos, em vez de separá-los analiticamente. Já do ponto de vista empírico, é evidente que *Bildung* não se limita aos estratos burgueses. Também a nobreza e os estamentos não burgueses eram e são portadores de *Bildung*, participando dela de formas diferentes. Por outro lado, qualquer definição da burguesia também permanece sendo altamente complexa. Em termos sociais, políticos ou econômicos, podemos fazer diversas classificações que abrangem tudo, desde a sociedade civil – a partir de Aristóteles –, o Estado-nação, características específicas das classes e dos estamentos, chegando até à vida associativa e ao convívio informal. A *Bildung* de forma alguma pode exercer a função de uma qualidade dominante; será, no máximo, uma qualidade entre outras. Para esclarecer o que foi, como surgiu e em que medida ainda existe a *Bildungsbürgertum* é necessário recorrer a uma separação analítica desse conceito composto. A composição precária de duas características heterogêneas – a expressão *Bildungsbürgertum* só apareceu em sentido restrospectivo na década de 1920[4] – precisa ser dissecada, para que possa ser fundamentada teoricamente e esclarecida historicamente. Como fenômenos históricos, *Bildung* e *Bürgertum* não são congruentes.

As reflexões seguintes serviram como introdução ao segundo dos já mencionados tomos, que teve como tema o próprio conceito de *Bildung*. Indagou-se diacronicamente sobre a emergência e o possível fim do conceito. Foram investigados sistematicamente os espaços de vivência nos quais se cultivavam bens e saberes ligados à *Bildung*. Nesse contexto, foram

tematizados a filosofia, a teologia e a religião, o judaísmo, as ciências naturais e humanas [*Geisteswissenschaften*], as artes, a literatura e a música, e, por fim, também a pedagogia. Em vista da temática histórico-social do grupo de trabalho, a preocupação era – sem nenhuma pretensão de completude – esclarecer o conceito de *Bildung* de modo a tornar visíveis os pontos de contato que então permitiriam uma classificação institucional, política ou social.

No primeiro volume já haviam sido investigados, por meio de comparações internacionais, os processos que institucionalizaram a *Bildung* como *Ausbildung* [formação profissional, educação]. Tratou-se aqui da profissionalização, em razão da qual foram regulamentados os caminhos acadêmicos das antigas faculdades e das novas ciências naturais. Por meio do controle autônomo, assegurado pelo Estado, dos procedimentos de exames realizados por peritos, de corporações de autoadministração das universidades e de associações, os detentores de patentes educacionais criaram carreiras e organizações profissionais nas quais a *Bildung* foi transformada em formação profissional [*Ausbildung*], de modo que dela podiam extrair privilégios típicos de certas classes ou de novos estamentos. Independentemente daquilo em que a burguesia do século XIX se transformou nesse meio-tempo, em vista da organização da sociedade burguesa como um todo, continuam em vigor as funções dos "privilégios" específicos de certas profissões. Os exames e as chances profissionais não são regulados pelo livre mercado; são as próprias elites funcionais que demarcam seu território em face de outros portadores de funções no contexto da sociedade.

O terceiro volume articulou as formas de socialização interna por meio das quais a burguesia – no matrimônio, na família, no convívio e nas associações – garantiu para si uma identidade específica que não pode ser compreendida sem um recurso mínimo à *Bildung*.

O último tomo investigou as tarefas políticas e as funções sociais daquela burguesia que podia apelar implícita ou explicitamente à sua própria *Bildung* – ao contrário, por exemplo, da burguesia econômica ou da chamada pequena burguesia [*Kleinbürgertum*]. Ambas podiam até participar dos saberes e dos bens formativos, mas não se autodefiniam com recurso à própria *Bildung*.

Precisamos sempre partir do fato de que a *Bildung* não é, em primeira linha, um conceito social – como tampouco o são conceitos como Iluminismo ou religião. Os que falam muito sobre *Bildung* podem ser descritos como grupo social, mas uma pessoa culta dificilmente se autodefiniria dessa forma. Um empreendedor ou sapateiro, um profissional autônomo, um padre, trabalhador ou funcionário público talvez aceitem esse tipo de designação, social e economicamente delimitadora – mas com isso nada se diz sobre sua *Bildung*. No entanto, a *Bildung* só adquire um perfil histórico quando é integrada a funções sociais ou políticas. Sem um contexto social funcional não seria possível adquirir nem manter *Bildung*. Disso, porém, não decorre que a *Bildung* possa ser reduzida a grupos de interesse e unidades de ação concretas. A *Bildung* marca. É, ela mesma, um fator histórico genuíno. É mais do que apenas um epifenômeno de forças sociais, tal como o Iluminismo e a religião. Certamente, a *Bildung* pode ser definida em termos de "propriedade" [*Besitz*], mas a propriedade não pode ser definida como *Bildung*.

Bildung é um modo de conduta e uma forma de conhecimento que se induz a si mesma de forma peculiar e que permanece na dependência de pressupostos econômicos e de condições políticas para poder se desdobrar. Mas não é suficiente tentar deduzir causalmente a *Bildung* dessas condições. Se fôssemos falar de determinantes causais, poderíamos alegar com a mesma plausibilidade que a *Bildung*, pelo menos no século XIX, exerceu uma influência enorme sobre a história econômica e política, pelo menos na Alemanha. A separação analítica entre *Bildung* e burguês [*Bürger*] serve,

portanto, para impedir falácias causais, bem como para possibilitar vinculações mutuamente determinantes entre fatores heterogêneos.

1. Esclarecimentos histórico-conceituais preliminares

Bildung é uma palavra especificamente alemã, o que torna extraordinariamente difícil a tarefa de encontrar equivalentes em outras línguas. Por isso, as línguas vizinhas fazem empréstimos literais ou recorrem a descrições prolixas para explicar o que seria *Bildung*. Quando as línguas inglesa e francesa traduzem *Bildung* como *education*, enfatizam justamente aquele aspecto da formação profissional [*Ausbildung*] que é negado no conceito da *Bildung* evocado no sentido de uma autoeducação. *Self-education* [autoeducação] permaneceu um termo artificial e se aproxima do sentido de autodidata. A palavra *self-formation* [autoformação], cunhada por Shaftesbury, que influenciou fortemente o conceito alemão de *Bildung* no século XVIII, talvez seja o termo que mais se aproxima do nosso significado. Em seu romance autobiográfico, Disraeli, retraduzindo de certa forma o conceito goethiano de *Bildung*, falou da sua *individual experience of self-formation* [experiência individual de autoformação].[5] A tradução de Bruford, *self-cultivation*[6] [autocultivo], soa como uma ironia sublime. Quando o termo *Bildung* é traduzido como *civilisation* na língua inglesa ou francesa destaca-se bem o aspecto da ação, pois *Bildung* não se refere a um estado, mas a uma conduta ativa que demarca campos de atividade social. Contudo, o campo de significado ocidental do termo *civilisation* abarca um antigo conteúdo europeu que provém da *societas civilis*, da sociedade burguesa, e que desde o século XVIII apresenta uma forte capacidade de direcionar a política, a qual caracteriza apenas parcialmente o conceito alemão de *Bildung* e certamente não constitui seu eixo central de significado. Richard Wagner – dirigindo-se contra Paris após a Batalha de Königgrätz – chegou até a usar *Bildung* e civilização como conceitos opostos.[7] Se a palavra *Bildung* for traduzida como *culture* para as nossas línguas vizinhas, os campos de significado se sobrepõem, mas, como na língua alemã, cultura remete à soma de atividades sociais, primeiramente físicas e depois mentais, e à soma de suas produções, concebidas em oposição ao conceito de natureza. Perde-se nessa tradução o critério específico de distinção, presente no uso linguístico alemão, que remete a *Bildung* também a predisposições naturais, e sobretudo permite representar o produto de um esforço individual que só pode ser realizado na autorreflexão.

É característico do conceito de *Bildung* que ele reelabora o sentido de uma educação imposta de fora, ainda inerente a ele no século XVIII, numa pretensão de autonomia individual ligada ao impulso de incorporar o mundo por conta própria: nesse sentido, a *Bildung* se distingue fundamentalmente da *education*. Uma segunda característica do conceito de *Bildung* é o fato de ele não remeter mais o círculo comunicativo social à *societas civilis* política, mas primariamente a uma sociedade que se define

por meio de sua autoformação multifacetada: nesse sentido, o conceito de *Bildung* se distingue dos de *civility* e *civilisation*. Por fim, o conceito de *Bildung* se caracteriza pelo fato de vincular os esforços culturais da sociedade – aos quais, naturalmente, também se refere – a uma reflexão pessoal interior, sem a qual não é possível obter uma cultura social.

Essas diferenciações um tanto grosseiras que, desde mais ou menos 1800, permitem demarcar o uso alemão do termo e o uso linguístico ocidental, são testemunho de uma circunstância até hoje excitante. O deslocamento da língua latina da condição de língua comum ao chamado mundo culto se realiza em ritmos completamente diferentes em cada país. Nas línguas românicas, são preservados os conceitos fundamentais do latim, pois eles se introduziram sorrateiramente no vernáculo popular. Em razão da forte e antiga influência normanda, a Inglaterra também participou desse processo. Isso vale para todos os equivalentes mencionados – *culture, civilisation, education* – bem como para *formation* e *instruction*, conceitos dos quais o conceito alemão de *Bildung* se distanciou claramente no século XIX. O termo "cultura" primeiro precisou ser germanizado (por Leibniz e Pufendorf), da mesma forma que "civilização", para que pudesse ser usado como conceito central, enquanto nas línguas nacionais baseadas no latim essa transposição ocorreu de modo espontâneo e gradual. A referência de *civility* e de *civilisation* a *civis*, o cidadão político de uma *civitas*, permaneceu praticamente inalterada no Ocidente, enquanto *Bildung*, na língua alemã, não apresenta um vínculo semelhante com o cidadão alemão. O estabelecimento dessa relação era ainda mais artificial pelo fato de *Bürger*, em alemão, ter designado primeiramente o cidadão urbano com seus privilégios estamentais, o que pouco tinha a ver com *Bildung* e nada tinha em comum com o *citoyen* francês. No Ocidente, *civilisation* possuía, desde o Iluminismo, a conotação de "aburguesamento" – de forma que aqui o conceito de *Bildungsbürgertum* não é nem necessário, nem possível.

Portanto, a diversificação do latim usado em toda a Europa em línguas nacionais adequadas à teorização e dotadas de consciência reflexiva realizou-se de formas totalmente diferentes. Enquanto as línguas ocidentais remodelaram suavemente o seu acervo linguístico preexistente, preservando o seu vínculo íntimo com a latinidade, a língua alemã se viu obrigada a incorporar estrangeirismos ou transformar palavras genuinamente alemãs em conceitos adequados à teoria e à reflexão. *Bildung* representa um desses conceitos especificamente alemães, cujo conteúdo e o escopo de significado não são congruentes com os conceitos ocidentais; como tampouco *Geschichte*, outro conceito-chave alemão, era, por volta de 1800, congruente com os conceitos ocidentais de *histoire*, ou *history*. *Bildung* e *Geschichte* são dois conceitos fundamentais da língua alemã que se elucidam reciprocamente e que, no último terço do século XVIII, haviam se distanciado tanto do contexto linguístico europeu a ponto de poderem ser considerados contribuições genuínas para o processamento linguístico das experiências na Europa revolucionária. Ambos os conceitos são singulares coletivos nos quais a reflexão é incorporada como condição das ações possíveis, da mesma maneira que os próprios modos de ação. *Geschichte* é tanto o espaço de execução de ações reais quanto o espaço da reflexão histórica sobre elas. *Bildung* não é uma forma a ser preenchida conforme um modelo prévio, mas antes um estado processual que, por meio da reflexividade, se transforma contínua e ativamente. *Bildung* é tanto o processo de geração quanto o produto gerado.[8]

Bildung e *Geschichte* – da mesma maneira que *Geist* [espírito] – conquistaram uma posição especial como conceitos impregnados de filosofia transcendental, ou melhor, como conceitos que puseram em curso uma reflexão transcendental-filosófica. Ao longo do século XIX, ambas se esclareciam e se fortaleciam reciprocamente, em medida cada vez maior. Desde Herder, *Geschichte* é incompreensível sem *Bildung*; e *Bildung*, sem *Geschichte*. A *Bildung* é histórica; só pode se instaurar – ativa e

reflexivamente – no meio da mudança diacrônica. E a *Geschichte*, como espaço diacrônico de ação, só tem lugar por meio de unidades de ação autodeterminantes, que sempre estão em formação e disso têm consciência. Em termos autodeclaratórios, ambos os conceitos não são especificamente burgueses – no sentido da burguesia alemã, na medida em que esta se articula política ou socialmente. Nem a *Bildung*, nem a *Geschichte* – tampouco o *Geist* – alcançam na língua alemã o mesmo grau de concreticidade social e política encontrado em *civilisation*, ou aquele caráter apelativo imediato adquirido na língua francesa pelos termos *révolution* ou *république*, para articular e impor reivindicações especificamente burguesas.

Uma retrospectiva da história do conceito de *Bildung* confirma essa conclusão.[9] É característico do conceito alemão *Bildung* justamente o fato de não ter sido concebido em termos especificamente burgueses ou políticos, mas primariamente teológicos. É certamente possível interpretar esse dado à maneira da crítica das ideologias. Em primeira linha, no entanto, tal dado fala por si. O verbo alemão *bilden* [formar, figurar] contém um significado ativo, ou seja, de criação e figuração, que se manifesta de forma palpável nas criações plásticas, por exemplo, de um oleiro. Tal significado pode ser transposto também para a criação intelectual. Contudo, no contexto teológico, desde o século XIV a expressão remete também a um significado mais passivo e receptivo, que provém da teologia da criação: "Deus criou o homem à semelhança da sua própria imagem [*Bilde*]."[10] Daí decorre a possibilidade da *imitatio Christi*, ou da doutrina da *Imago Dei*, ou da exigência neoplatônica de que a imagem copiada [*Abbild*] se aproxime da imagem original [*Urbild*]. A língua do misticismo gerou uma abundância de circunlocuções ainda predominantemente verbais: "desfigurar" [*entbilden*], "imaginar" [*einbilden*] e "refigurar" [*überbilden*] são fases de um processo de desprendimento em relação à realidade terrena, no final do qual a alma se funde com Deus. *Bildung* transforma-se em *deificatio*.[11] Transformação e renascença eram dimensões persistentes de significado inerentes ao conceito

religioso de *Bildung*. Assim, em Lutero, "figurar" [*verbilden*] e "glorificar" [*verklären*] são sinônimos.[12] Na linguagem do misticismo, o campo semântico de *bilden* adquire uma força e uma intensidade que, ao que parece, provocaram o esmorecimento dos equivalentes latinos do termo. Representar [*einbilden*] Deus em si mesmo, refigurar-se [*sich umbilden*] por meio de Cristo para, como ser humano, participar em Deus, ou até mesmo incorporar Deus para poder viver como ser humano – essas cargas semânticas nada têm a ver com o cidadão da Idade Média e da Idade Moderna. Nas palavras de Scheler, essa *Bildung* faz parte do saber salvífico, que remete à participação na misericórdia de Deus. Gottfried Arnold interpretou o sentido receptivo desta forma: "*Also bildet* (...) *die Gnade den Menschen*" [Assim forma (...) a misericórdia o ser humano].[13]

Herder, um dos principais difusores do conceito humanista de *Bildung* na sua variante histórico-filosófica e cosmológica, ainda podia escrever: "Todo ser humano tem dentro de si uma imagem do que ele próprio é e daquilo em que se deve transformar; enquanto não tiver chegado lá, haverá inquietação em seus ossos."[14] Aqui, a determinação religiosa ainda é claramente perceptível. Nem mesmo o jovem Humboldt – que se tinha libertado resolutamente de toda e qualquer tutela autoritária religiosa para defender a autodeterminação moral e espiritual – conseguia escapar de uma análoga fórmula de inspiração cristã e neoplatônica: "Pois toda formação [*Bildung*] tem origem no interior da alma. Eventos externos só lhe podem fornecer circunstâncias, mas jamais gerá-la." O ser humano moral forma-se "por meio da contemplação da mais alta perfeição ideal existente na imagem [*Bild*] da deidade [*Gottheit*]".[15]

Diversos pesquisadores retraçaram a história do conceito de *Bildung* e documentaram o uso do termo no misticismo barroco, além das influências teosóficas, neoplatônicas ou pietistas no uso da palavra. Hermann Timm estabeleceu o vínculo teológico entre a história pretérita do conceito e seu emprego na atualidade.[16] Ao todo, pode-se dizer que o fundamento

teológico transparece também na semântica do conceito moderno de *Bildung* – ora mais, ora menos.

De maneira simplificada, a história do conceito de *Bildung* pode ser dividida em três etapas: a primeira dominada pela teologia; a segunda sob forte influência da pedagogia do Iluminismo; e a última, a moderna, em que o conceito é primariamente marcado por seu caráter reflexivo. Mas essa divisão ignora que a primeira etapa, a teológica, está contida também na segunda, a iluminista, e que as duas fases antecedentes também estão presentes no conceito moderno de *Bildung*. Na história do conceito, existe uma força de empuxo diacrônica e de longo prazo, que incide sobre os usos singulares da palavra no presente.

A linguagem do Iluminismo na Alemanha também permaneceu impregnada de teologia, circunstância que ajuda a explicar o radicalismo do Iluminismo tardio dos jovens hegelianos. Desde então, esperanças da salvação e pretensões educativas convergem na *Bildung*: no século XVIII, surge aquela variante de significado que aproxima a *Bildung* e o Iluminismo. Foi a pretensão educativa daqueles que se autodefiniam como esclarecidos que colocou o conceito de *Bildung* em trilhos pedagógicos. Para Wieland, por exemplo, *Bildung* era idêntica a "instrução", "formação", "desenvolver" e "desembrulhar". Para Moses Mendelsohn, "a *Bildung* do ser humano significa, a meu ver, duas coisas: constituir atitudes e ações de tal forma que ambas se harmonizem em favor da bem-aventurança; educar e governar os seres humanos".[17] A *Bildung* é compreendida ativamente como uma formação que deve alinhar o ser humano com metas predeterminadas – seja para que desenvolva as suas predisposições naturais, seja para que cumpra os deveres sociais ou políticos associados ao estamento da sociedade a que pertence. É esse o aspecto do significado de "instrução" [*Ausbildung*] que ainda hoje pode ser ativado. Até mesmo Humboldt, o defensor mais consequente de uma autoformação ativa e anterior a qualquer vínculo social, se serviu forçosamente da variante característica da pedagogia iluminista.

Quando, em 1809, solicitou permissão para instalar uma universidade em Berlim, apelou à sua tarefa futura de garantir "a educação nacional [*National-Erziehung*] e a formação [*Bildung*]". "Todos os que, na Alemanha, se interessam pela *Bildung* e pelo Iluminismo" deveriam encontrar aqui um espaço livre.[18]

Nas palavras de Max Scheler, inerente ao conceito de *Bildung*, além do saber salvífico [*Heilswissen*], há também o saber operativo [*Leistungswissen*].[1920] E dessas duas dimensões decorre a pretensão de um saber ligado à dominação [*Herrschaftswissen*], pois saber significava poder. A formação universitária abria a porta para que se buscasse e conquistasse influência política sem os entraves impostos pelo tradicional ordenamento estamental. Em oposição à divisão categorial de Max Scheler, podemos então afirmar sobre o conceito alemão de *Bildung*, especialmente com referência à forma em que se desdobrou por volta de 1800, que ele reunia em si, em partes a serem ponderadas diferentemente, não só um saber salvífico e operativo, mas também um saber ligado à dominação [*Herrschaftswissen*]. Mesmo assim, o conceito não pode ser reduzido a essas três classificações. Quais são, então, as dimensões específicas de significado que, desde a virada para a nossa Idade Moderna, têm sido ativadas ou evocadas?

II. Um esboço ideal-típico da *Bildung*

Como conceito fundamental da modernidade, *Bildung* surge tanto em decorrência do Iluminismo quanto em resposta a ele.[21] No início, o Iluminismo foi compreendido, de modo histórico-filosófico, como um período que precisava ser classificado diacronicamente, mas cujo programa apresentava uma pretensão atemporal e sistemática. O Iluminismo transcende a sua determinação epocal; tem características duradouras e repetíveis. É por isso que pôde tanto ser reconhecido na sofística grega quanto servir como estandarte emancipatório do movimento estudantil. O Iluminismo equivale, de certa forma, à missão, derivada de circunstâncias antropológicas, de se autodeterminar em conformidade com a razão, na observância de normas aplicáveis aos planos ético, social ou político.

Analogicamente, pode-se descrever a *Bildung* como um desafio histórico que provoca constantemente novas respostas e que, por isso, tanto pode ser encontrado no passado – por exemplo, na *paideia* dos gregos – como pode ser repetido no futuro. Apesar de o século XVIII ter sido chamado de era do Iluminismo, e o século XIX, de século da *Bildung*, ambos os conceitos contêm bem mais do que meras designações históricas.

O Iluminismo [*Aufklärung*] surgiu como conceito em associação com uma visão retrospectiva por meio da qual era percebido como algo que, já no século XVIII, se encontrava em realização gradual. O conceito moderno de *Bildung* surgiu concomitantemente, no último terço daquele século, mas tendo em vista um futuro constantemente inovador. Após a inundação incessante de escritos educacionais e instrutivos publicados por instâncias estatais, literárias, teológicas, pedagógicas e econômicas, havia – como reclamava Kant – apenas uma saída: agarrar pessoalmente o Iluminismo com as próprias mãos. O novo lema para isso veio a ser a *Bildung*. O caminho comum do esclarecimento de cima para baixo ou de fora para dentro deveria agora ser percorrido em sentido inverso: a partir de dentro, por meio da atividade autônoma e, evidentemente, da *Bildung*, criando assim as condições dentro das quais a subjetividade podia se realizar na sociedade. O conceito de *Bildung* era mais moderno, mais aberto a experiências surpreendentes e a novos pontos de vista, "mais interessante", livre, sobretudo levando-se em conta a sua vasta e multifacetada gama de definições. Enquanto o Iluminismo havia apelado de forma primorosa à razão – recomendando às pessoas que por ela se deixassem orientar – e à natureza – de cujo conhecimento seriam extraídas, para todas as áreas de experiência, regras e leis permanentes –, e enquanto essas duas tarefas estabeleciam metas sociais, econômicas e políticas, ou seja, históricas, claramente definíveis, a *Bildung* provocou uma grande variedade de possibilidades humanas. O mundo foi refratado perspectivisticamente, abrindo numerosos caminhos para a formação da personalidade – a tarefa

central. O postulado kantiano da autodeterminação como obrigação moral de aspecto geral foi pluralizado, historicamente multiplicado e individualizado, sem que fosse negado o seu vínculo com o Iluminismo. O apelo de Kant – "Tem coragem de te servires da tua própria razão!"[22] –, esse lema do Iluminismo foi então aplicado à pessoa como um todo e à sua autoformação: "A formação [*Bildung*] da razão sem a formação [*Bildung*] do coração e do gosto só resulta em esclarecimento [*Aufklärung*]."[23] Com isso, nem o Iluminismo [*Aufkärung*], nem a educação [*Erziehung*] como meio de instrução [*Ausbildung*] foram dispensados. Ambos foram integrados a um processo comunicativo, o qual – para falar à maneira da sociologia das religiões – era levado adiante pelos "clérigos laicos" protestantes, de modo a induzir as pessoas à autoformação individual. O fim disso tudo era a *Bildung* do ser humano inteiro, entendida como um fim em si.

1. *Bildung* como autodeterminação pessoal

Independentemente da contribuição que o culto da genialidade ou a descoberta da personalidade terão dado para o nascimento do conceito de *Bildung*, uma coisa é certa: o conceito de *Bildung* refere-se primariamente ao ser humano individual. É ele que precisa se formar a si próprio – qualquer que seja a influência exercida sobre ele pelas circunstâncias externas sem cuja internalização lhe seria impossível o formar-se. A prática regular da escrita de diários costumava integrar todas as relações interiores e exteriores nesse processo de formação pessoal. Era uma marca distintiva do homem culto [*Gebildete*].

O conceito autorreflexivo de *Bildung* foi transposto para outras unidades de ação – para o povo, a nação, a comunidade, a sociedade; ou para a infância, a juventude e outras faixas etárias; para uma classe ou um Estado; por fim, para a natureza e a história. Todas essas unidades de ação ou sujeitos, uma vez habilitados para uma *Bildung*, se transformam em derivados da autoformação. Nutrem-se do significado primário segundo o qual toda *Bildung* é autoformação [*Selbstbildung*] de um indivíduo. No uso normal da língua, tal significado inicialmente se desatou da tradicional

metafórica religiosa. *A priori*, a autoformação é herética, justamente na medida em que é um conceito fundamentado religiosamente.

Os numerosos tipos de conformismo que podem ser atribuídos sociologicamente ao ideal da *Bildung* não obstam que o propósito básico de toda *Bildung* diga respeito ao indivíduo. Quando Rotteck falou do mandato educacional [*Bildungsauftrag*] do Estado, definiu também o seu objetivo verdadeiro, "ou seja, a garantia da liberdade pessoal, isto é, da autoformação [*Selbstbildung*] livre para todos".[24] Para ele, era evidente que essa autoformação de todos para além de qualquer limite de classes se aplicava à "autoformação de todos os cidadãos".[25] Trata-se de uma determinação que, à diferença do que ocorre em catálogos de direitos fundamentais de outros países ocidentais, foi incluída no artigo 2 da atual Constituição Federal alemã. Mesmo que esse tipo de definição possa ser questionado de um ponto de vista sociológico, psicológio ou ideológico-crítico – e tais questionamentos certamente são justificados do ponto de vista da teoria da ciência –, continua a ser imprescindível ao conceito de *Bildung* que sustente uma pretensão que é insuperável como possibilidade antropológica: a de que só através da individuação pode o ser humano ser e vir a ser ele mesmo. Hegel afirma: "O ser humano só é o que deve ser por meio da *Bildung*." Faz parte disso também a "disciplina" [*Zucht*] no sentido de uma autodisciplina: "O ser humano (...) (ao contrário do animal) precisa, ele mesmo, transformar-se naquilo que deve ser."[26]

A vinculação da autorrealização às condições socioeconômicas, políticas ou espirituais sob as quais ela própria acontece faz parte do processamento reflexivo que coloca toda *Bildung* diante de uma obrigação social. "Toda *Bildung* real é, portanto, ao contrário da *Bildung* em si mesma, sempre uma *Bildung* social."[27] Em todo caso, a "interioridade" da *Bildung* alemã, tantas vezes invocada ou escarnecida, é tão somente uma simplificação. Ao contrário, a autoformação pessoal leva a modos de conduta e de orientação da ação que precisam necessariamente remeter o processo formativo

individual às suas precondições sociais. A *Bildung* não leva a uma passividade contemplativa; exige, antes, sempre um empenho comunicativo e, com isso, impõe ao indíviduo uma *vita activa*. A *Bildung* marca um estilo de vida que avança para além do Iluminismo e que, principalmente no século XIX, teve grande influência. Isso leva-nos a outra classificação.

2. A *Bildung* como maneira de viver

O padrão antropológico básico da *Bildung* visava ao ser humano como um todo. Disso surgiu uma permanente e reflexiva correlação entre razão [*Vernunft*] e sensibilidade [*Sinnlichkeit*]. Não é que esses dois âmbitos fossem ativados como alternativas mutualmente excludentes de justificação última [*Letztbegründung*], tal como ocorria nas filosofias iluministas. Em vez disso, o corpo e o coração, a índole [*Gemüt*], todos os sentidos, bem como o intelecto [*Geist*] participavam de um campo de tensão submetido a uma reflexão psicológica continuamente renovada. É dentro de tal campo que a *Bildung* havia de ocorrer. O tipo de autodescoberta que lhe é correspondente dependia, desde o início, de relações interpessoais, mas não no sentido trivial segundo o qual o ser humano é um "animal social". Mais importante para a *Bildung* é a sociabilidade [*Geselligkeit*], algo que é tanto uma peculiaridade de cada pessoa quanto específico de todo um grupo. "Pois a sociabilidade", escreveu Friedrich Schlegel em 1799, "é o elemento verdadeiro para toda *Bildung* que vise ao ser humano como um todo."[28]

Já foi ressaltado muitas vezes que, por meio da sociabilidade, a autoformação assumia uma função emancipatória, seja porque se voltava contra toda autoridade, seja porque se constituía no âmbito extraestatal e se insurgia abertamente contra diferenças estamentais e mandamentos eclesiásticos. Por isso, era esse o lugar legítimo no qual os judeus e as mulheres podiam atuar em pé de igualdade com outros e até mesmo alçar-se a posições socialmente privilegiadas. A cultura dos salões berlinenses disseminava a *Bildung* ao mesmo tempo em que gerava o novo e emancipatório conceito de *Bildung*. Instituiu-se assim um modelo que poderia ser ativado também sob outras circunstâncias e em outros momentos.

O mesmo aplica-se ao novo espaço de experiência que se abriu para o amor. A sexualidade [*Geschlechtlichkeit*] livrou-se do papel social e teologicamente subordinado que dantes desempenhava, ganhando uma

força eticamente integradora. O "amor sexual", um conceito que estava sendo inaugurado à época, remetia, de uma maneira que valia para ambos os sexos, o intelecto [*Geist*] à sensualidade [*Sinnlichkeit*], e vice-versa, para assim gerar um processo comum de *Bildung*.[29] Esse amor, no qual o homem e a mulher se formam reciprocamente, substituiu o conceito tradicional de amor, que visava primariamente à procriação e à autossubsistência familiar. A emancipação da sensualidade em relação aos mandamentos teológico-morais e estamentais serviu de fermento a uma autoformação recíproca e foi descoberta como tal. "A sensualidade", escreveu Henriette Herz,[30] "foi, se é que posso me expressar desta forma, misturada com um tipo de princípio purificador que ninguém ousava violar, e a 'Lucinde', de certa forma, parte desse pressuposto." Nessa geração, e sobretudo entre as mulheres, as definições da diferença entre o amor e o casamento foram refletidas com tanta clareza que cobriam até o inconsciente; também aqui foi instaurado um modelo antropológico. A psicanálise tem sua origem na descoberta desse amor sexual, que não se baseia no gênero, mas em pessoas. O fato de toda autodescoberta tanto exigir como suscitar o amor entre os sexos faz parte dos elementos instáveis e, ao mesmo tempo, provocadores que constantemente impulsionaram o processo da *Bildung*, às vezes em prejuízo de casamentos. Um casamento sem amor tinha – segundo Bluntschli, como também fora para Milton – a obrigação de se dissolver. Iniciou-se assim uma era cujo potencial de transformação social só se realizou no século XX.

Podem ser mencionados ainda outros aspectos da maneira culta de viver, cuja autorreflexão remete à reflexão recíproca dos participantes. São esses testemunho da herança pietista. A abundância de autobiografias, muitas vezes tão simples quanto primorosas, não resulta apenas de uma continuação da prática da redação de diários, mas também do elevado desenvolvimento da arte da correspondência: tem a ver com a intenção de compartilhar a autoiluminação, a maneira autocrítica de viver, não só com os destinatários contemporâneos, mas também com a posteridade – algo

que seria impossível sem uma comunicação por escrito. A correspondência intensiva entre homens, entre mulheres e entre os sexos visava a uma interação recíproca sem a qual a constante reflexão autobiográfica não teria podido emergir. Cada vida sempre era, ao mesmo tempo, real e literária, exatamente porque mediada pela *Bildung*. As autobiografias de Nettelbeck, Carl Schurz ou Werner von Siemens mostram que essas autodescrições de forma alguma se limitavam ao círculo dos chamados homens cultos em sentido estrito. Comércio, economia, ciência, técnica e política estavam integrados ao processo comunicativo da autoformação.

Podemos dizer o mesmo sobre os círculos de relacionamentos multiplamente sobrepostos, em que pessoas que se encontravam umas com as outras com regularidade, nos quais se cultivava a sociabilidade, e os quais por meio de numerosas viagens se estendiam por toda a Alemanha e até mesmo pelo exterior. *Bildung* era o conceito-chave que reunia de modo reflexivo a multiplicidade dessa vivência reciprocamente induzida. Mesmo que esse estilo de vida não tenha sido preservado de forma inalterada depois de inovações tecnológicas terem permitido uma aceleração sem precedentes das formas de comunicação, o fato é que no século XIX foi estabelecida uma maneira culta de levar a vida que de forma subliminar ainda marca os nossos modernos modos de conduta. A existência de um turismo – aéreo ou terrestre – sedento de natureza e ávido por cultura, de círculos de apreciadores de música, museus, teatro, cinema, televisão e também de esportes gera ambientes de comunicação que não são ligados a profissões ou classes específicas. E toda crítica cultural que hoje se vincula a esses modos de conduta testemunha a persistência de uma pretensão formativa [*Bildungsanspruch*].

O estilo cunhado de forma reflexiva ou comunicativa pela *Bildung* é caracterizado pela exigência de que a vida seja conduzida [*geführt*], em vez de simplesmente sofrida ou suportada. Esse estilo de vida dá acesso a numerosos pontos de contato a partir dos quais funções sociais, políticas,

econômicas, literárias, artísticas ou de outras naturezas podiam ser desempenhadas. Mas, a despeito de toda essa multiplicidade nos aspectos singulares, a *Bildung* apresenta também características básicas de cunho geral.

3. Elementos gerais da *Bildung*

Nenhum saber específico e nenhuma ciência isolada, nenhuma postura política ou predeterminação social, nenhum credo confessional ou vínculo religioso, nenhuma opção ideológica ou preferência filosófica e nenhuma tendência estética na arte ou na literatura bastam para caracterizar a *Bildung*. No que tange a todas as determinações concretas existentes no mundo da vida, a *Bildung* é um metaconceito que incorpora continuamente as condições empíricas da sua própria viabilização. Não pode ser adequadamente definida por recurso a bens culturais [*Bildungsgüter*] determinados ou saberes formativos [*Bildungswissen*] concretos. Quando se quer encontrar os elementos comuns e ideal-típicos da *Bildung*, deve-se procurá-los naquela maneira de viver que sempre está à procura de si mesma.

As características básicas que apresentarei a seguir não são tipos ideais puros no sentido de Max Weber. Baseiam-se, em vez disso, em autointerpretações semânticas das pessoas cultas, que persistem, implícita ou explicitamente, ainda que as definições particulares de *Bildung* não as tenham expressado dessa forma. Manifestam-se assim estruturas que quase não sofreram variações linguísticas, que condicionam toda a mudança e delimitam todos os contextos individuais. Portanto, os elementos semânticos localizam-se a meio caminho entre os tipos ideais e os tipos reais, podendo ser controlados empiricamente.

a) O primeiro aspecto a ser mencionado aqui é a religiosidade, que, não por acaso, por volta de 1800 foi reconceituada. Apesar da redução efetuada no âmbito da pedagogia do Iluminismo, a *Bildung* nunca perdeu o seu teor religioso. O culto pietista da comoção pessoal e da auto-obrigação individual, que se voltava contra a ortodoxia teológica e contra o Iluminismo racional, ainda fazia sentir seus efeitos. Por outro lado, no século XVIII, também a crítica histórica da religião, sobretudo por parte dos teólogos protestantes, contribuiu para transformar a religião em

religiosidade, isto é, para transpô-la para um estilo de piedade culta [*gebildete Frömmigkeit*]. Por meio do esclarecimento histórico, artigos de fé dogmáticos puderam ser reconvertidos em mitos, enquanto o cristianismo era preservado para o "uso privado".[31] A mensagem cristã é absorvida, como experiência religiosa, ao processo da *Bildung*: "Na maioria das vezes, a religião é apenas um suplemento ou até mesmo um substituto da *Bildung*, e nada pode ser religioso em sentido estrito sem também ser produto da liberdade. Pode-se dizer: quanto mais livre, mais religioso; e quanto mais *Bildung*, menos religião."[32] A pergunta-teste referente à sua *Bildung* transforma a religião e a religiosidade em conceitos simbólicos. A formação da consciência [*Gewissensbildung*] e a autoconsciência despedem-se de toda dogmática, e a prática ética abre-se a uma multiplicidade de modos de conduta que, no entanto, se atêm à sua religiosidade. Esta tanto é capaz de se fundir com doutrinas cristãs quanto pode se entregar a ideologias naturalistas ou materialistas. A consciência formativa [*Bildungsbewusstsein*], na sua feição religiosa, era sobretudo capaz de se adaptar a todos os conhecimentos provenientes das ciências naturais, que desgastavam os dogmas cristãos num grau ainda maior do que o atingido pela historicização (que de todo modo já os vinha colocando em dúvida): "Quem tem ciência e arte / tem também religião; / Quem não tem aquelas duas / que fique com a religião."[33] Saber formativo e capacidade estética são faculdades religiosas em si mesmas. Quem não as possui se vê remetido à religião tradicional, definida e ainda administrada eclesiástica e teologicamente.

Uma característica da nova religiosidade da *Bildung* é, portanto, ter podido renunciar à Igreja e à dogmática, sem por isso ter tido que abandonar autointerpretações cristãs, práticas caritativas ou ideais de reforma social. Nesse aspecto, a religiosidade inspirada pela *Bildung* alemã se distingue do laicismo anticlerical francês, que havia se formado em franca oposição à Igreja Católica. Com isso, porém, ampliou-se o fosso que separava a igreja invisível e as pessoas cultas, de um lado, e do outro os

membros fiéis e ativos da Igreja Católica. É claro que a Igreja Católica monitorava esse fosso e executou a vigilância de forma rígida e severa.[34] Ultrapassando em muito a autocensura protestante, o tabu clerical se exprimia da seguinte forma na língua do catolicismo popular: "Esses Goethes, Schillers e Heines são os maiores canalhas." Ainda que os conteúdos modernos da *Bildung* não fossem de todo desconhecidos no mundo católico culto e que os mesmos fossem lidos a despeito das proibições (*Catholica non leguntur*), faltou ao catolicismo culto aquele fermento de religiosidade secular que os discípulos da *Bildung* cultivaram.

A religiosidade moderna era secular, no sentido de que a doutrina cristã do pecado original, que – tal como transmitida pelas igrejas – remete à misericórdia divina, agora era substituída por um sentimento de dilaceração, por uma consciência refletida da autoalienação [*Selbstentfremdung*], que se reconhecia a si mesma como *Bildung*. Hegel retraçou esse processo como resultado da história anterior e plasmou-o num conceito. A religião, "como crença inabalável do mundo da *Bildung*", apresenta-se então como "consciência infeliz".[35] O mundo da *Bildung*, para falar de maneira chamativa, transformou-se no "mundo do espírito alienado de si mesmo". Para tanto concorria, na teologia, a doutrina dos dois mundos; na filosofia, a separação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*; na política, o conflito entre o Estado e a economia; nos domínios moral e intelectual, a tensão entre a individualidade e a generalidade. "O espírito da alienação de si mesmo tem casa no mundo da *Bildung*", e a tarefa dessa mesma *Bildung* é aperceber-se e processar essa alienação, para fazer a mediação entre a realidade e a autoconsciência. A quantidade de "realidade e poder" que uma individualidade pode adquirir depende portanto da *Bildung*.[36] Embora fragmentárias, essas referências a Hegel lançam luz sobre aquela *Bildung* que repetidamente tentava, por meio de um empenho da consciência, tornar fluidos os seus excedentes religiosos – e que depois

resultaria no "*Ignorabimus*" de Du Bois-Reymond,[37] ou no agnosticismo enfático.

Quando Humboldt, traçando um contraste com o idílico mundo dos gregos, afirmou que "por meio da reflexão, nós fizemos de nós mesmos seres humanos duplos",[38] ele estava a condensar numa fórmula curta algo que, a partir de então, constituiria uma constante obrigação de mediação. Ou, como formulou o filólogo humanista Ast, em sua busca das imagens gregas primordiais: "Este então é o objetivo da nossa *Bildung*: retornar ao paraíso, do qual o ser humano teve de se retirar para alcançar o autoconhecimento."[39] Seja esse objetivo alcançável ou não, a *Bildung* é, em todo caso, o conhecimento da autoalienação e, ao mesmo tempo, o caminho para se escapar dela: "O desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da *Bildung* progressiva e o início da história moderna."[40] Karl Heinz Bohrer demonstrou que a modernidade da segunda geração dos românticos – que até hoje atesta atualidade – repousava em não mais tentar transcender [*aufheben*] a autoalienação numa razão autônoma, para, ao contrário, aceitar e suportar a diferença entre a modernidade estética e social. A projeção poética do mundo não pode ser completamente reconduzida ou ajustada a condições e conceitos sociais ou políticos.[41]

No entanto, com relação ao cotidiano situado do lado de cá de uma estética literária altamente sofisticada, pode-se dizer que a religiosidade da *Bildung* – em sua capacidade de se ajustar ao curso dos acontecimentos – continha um potencial de ativismo que procurava se realizar em numerosos movimentos políticos, sociais e ideológicos, e que se expressava em programas partidários igualmente numerosos. Mesmo que não seja possível derivar, de modo imediato, do conceito de *Bildung* uma pretensão redentora de cariz secular, é fato que ele liberou disposições que concorreram nessa direção.

As *concepções de mundo* [*Weltanschauungen*] – conceito também cunhado por volta de 1800 – eram características secundárias da *Bildung*, na medida

em que tentavam assegurar a religiosidade subjetiva desta por meio de programas gerais de interpretação do mundo. "Nossas concepções do mundo, porém, se converteram em assuntos grandes e indeclinavelmente interiores para nós."[42] Disso se pode inferir a razão pela qual os filósofos acadêmicos não chegaram perto de ser tão influentes quanto o foram os grandes projetos oriundos de pessoas cultas que viviam nas margens do ambiente universitário.[43] Sem entrar nas suas muitas diferenças, pode-se afirmar que, do ponto de vista do seu impacto, Schopenhauer e Eduard von Hartmann, David Friedrich Strauss e Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, Stirner e Engels, Richard Wagner e Lagarde, Darwin (tal como recebido) e Haeckel, Nietzsche e Freud foram decisivos para a estabilização de uma consciência cultural [*Bildungsbewusstsein*] que se reassegurava no plano das visões de mundo, de um horizonte de crenças [*Gläubigkeit*] seculares, que arrombou todas as compartimentações acadêmicas. A série de mensageiros pode ser facilmente ampliada; dela também fazem parte muitos profissionais das ciências naturais.[44] A receptividade a visões de mundo carregáveis com os mais diversos tipos de conteúdo é uma das marcas distintivas da impregnação religiosa do conceito de *Bildung*.

b) A *abertura política e social* da *Bildung*. A *Bildung* tampouco pode ser fixada política ou socialmente; fica aberta, sendo capaz de se conectar em múltiplas direções. Em si mesma, a *Bildung* nem é capaz de firmar alianças, nem delas tem necessidade, pelo que se diferencia das igrejas que desde da Revolução Francesa tiveram de encontrar aliados para poderem continuar a agir politicamente. A *Bildung* não é uma instituição, mesmo que seus portadores [*Träger*] a arrastem para dentro de muitas instituições – famílias, escolas e universidades, outras instituições de ensino superior, associações, partidos, ligas e uniões, instituições culturais de todo tipo, e também as igrejas protestantes.

O conceito de *Bildung* é, antes de tudo, um metaconceito político – o que já revela a sua origem religiosa. Por isso, podiam apelar à *Bildung* todos os

partidos, tanto os revolucionários quanto os românticos conservadores, tanto os membros das corporações estudantis [*Burschenschaftler*] quanto os funcionários públicos que os investigavam, tanto os liberais de todas as décadas e matizes quanto os conservadores e os líderes da democracia social, e até a própria classe trabalhadora com seu insaciável apetite formativo. Treitschke observou isso com grande argúcia em 1859. A classe média, "detentora de uma *Bildung* superior" e economicamente ativa, estaria tentando forçar os limites estamentais para cima e para baixo. Mas, "será difícil compreendê-la (a classe média) como uma unidade, se se levar em consideração apenas a *Bildung*." Da sua "mobilidade não resulta uma postura política específica da classe média(...), como o liberalismo, mas antes, ao contrário, nasce a sua capacidade de se decompor em antagonismos político-partidários de toda sorte".[45] Em 1848, os chamados burgueses cultos [*Bildungsbürger*] estão representados em todas as bancadas; a *Bildung*, a cultura, deles foi a linguagem comum que produziu aquele consenso mínimo que foi suficiente até a instauração do *Reich*, e que subsistiu para além daí. Assim, a *Bildung* foi capaz de rapidamente assentar praça em funções políticas imediatas, como mostra a fórmula sucinta cunhada por Virchow em 1849: "A liberdade sem a *Bildung* traz a anarquia; a *Bildung* sem a liberdade, a revolução."[46] A princípio, a *Bildung* é suprapolítica [*überpolitisch*], mas pode ser ativada politicamente, razão pela qual a língua alemã exige uma definição adicional: a formação "política" [*politische Bildung*]. Nesse sentido, estava certo Thomas Mann quando afirmou com toda convicção que "ao conceito alemão de *Bildung* falta o elemento político", embora essa afirmação representasse apenas uma meia verdade.[47] O conceito de *Bildung* podia ser de fato vinculado à política e, por isso mesmo, nunca se deixou reduzir a um único direcionamento partidário. Também por isso estava desde o início fadada ao fracasso a tentativa de Grabowsky de fundar em 1911 um "partido dos cultos" [*Partei der Gebildeten*] como um "partido novo".[48]

Muito mais difícil do que a determinação "suprapolítica" do conceito de *Bildung* parece ser sua determinação "suprassocial" [*übersozial*]. Pois são numerosas as evidências de que as pessoas cultas [*Gebildete*] tinham uma autocompreensão ou moderna e elitista, ou tradicional e aristocrática, mas em todo caso vinculada a um estrato social específico. A dicotomia social entre as pessoas cultas e incultas estira-se como um fio condutor por todas as descrições da sociedade burguesa desde a Revolução Francesa. As categorias *Bildung* e *Unbildung* [falta de educação ou de cultura] são atribuídas, não sem justificações empíricas, a estamentos ou classes, estratos ou grupos profissionais.[49] Mesmo assim, é preciso insistir que o conceito de *Bildung* contradiz *per definitionem* uma determinação que seja primariamente ligada a fatores sociais, ou que a tome como atributo específico de uma classe ou um estamento. A *Bildung* como autoformação e como conduta de vida comunicativa é socialmente aberta e compatível com todos os estratos da sociedade.

"Só participa realmente da vida e pode estar segura de si mesma aquela *Bildung* que aspira e se atreve a ser universal e a abarcar sem distinção todas as pessoas."[50] Mesmo que Fichte levante aqui uma pretensão revolucionária e democrático-missionária, a *Bildung* só pode ser concebida como algo que desafie e esteja aberto a cada ser humano. Mais ainda, ao contrário do que ocorre nos planos da dominação política e da dependência ou exploração econômica, o âmbito da *Bildung* pressupõe e viabiliza a liberdade e a igualdade de modo imediato. É o que afirma Lorenz von Stein,[51] que acrescenta que a expansão da *Bildung* representa uma vantagem para todos. "Só e unicamente o trabalho formativo do indivíduo" é capaz de "enriquecer o receptor com bens intelectuais sem empobrecer o doador"; só através dele é que "a satisfação de um indivíduo por meio da vida espiritual de outro não suscita a profunda oposição encontrada em todo domínio do homem sobre o homem".[52]

Não é apenas a consequência emancipatória derivada do conceito de *Bildung* que exige uma extensão do conceito a todos os estratos do povo. O mesmo ocorre também com a pretensão, levantada de antemão, à autonomia reflexiva e à autorrealização. Isso é o que era decididamente exigido pelo Brockhaus em 1820, e o que em 1847 Eichendorff acreditava poder registrar criticamente. O domínio dos espíritos individuais extraordinários teria chegado ao fim: "A *Bildung* que eles inventaram se alargou paulatinamente em razão da sua própria gravidade natural; de muitas nascentes ocultas formaram-se correntezas e agora, escavando suas próprias cavernas, elas querem abrir à força os próprios caminhos, os quais já nenhuma previsão humana consegue mais determinar." A "febre da *Bildung*" teria inaugurado "o tempo das massas".[53] Em 1826, a *Biblioteca Popular de Clássicos Alemães* [*Groschenbiblithek für deutsche Classiker*], da editora Meyer, passa a ser vendida sob o lema "A *Bildung* liberta" [*Die Bildung macht frei*]; em 1844, o socialista utópico Karl Grün fala sobre "a *Bildung* verdadeira, para o bem dos pobres fiandeiros de Ravensberg";[54] em 1871, Virchow inicia uma "sociedade para a difusão da formação popular" [*Volksbildung*]; em 1891, Wilhelm Liebknecht inaugura em Berlim a Escola de Formação de Trabalhadores,[55] com o seguinte programa: "a equidade do acesso à *Bildung* é uma necessidade cultural"; após a guerra perdida em 1918, Wilhelm Wundt deposita a sua esperança comovente nas faculdades populares [*Volkshochschule*]: "O presságio mais significativo dessa virada é certamente o esforço de universalizar e aprofundar a *Bildung* intelectual, que se apoderou de todos os níveis e estamentos da população."[56] Em todos esses casos, *Bildung* permanece um conceito que – de modo semelhante ao conceito de religião – escapa a qualquer tentativa de lhe fixar limites sociais estreitos, ou antes exige constantemente que estes sejam ultrapassados. Isso vale ainda hoje, por exemplo, quando Ralf Dahrendorf ou Georg Picht retomam de maneira afirmativa a observação sarcástica de Jacob

Burckhardt, segundo a qual a maior novidade no mundo seria "o desejo de *Bildung* como direito humano".[57]

Agora, esse conjunto de evidências poderia ser interpretado à maneira da história social. Então poderíamos apresentar uma boa quantidade de citações correspondentes que revelassem os mecanismos de defesa dos chamados burgueses cultos contra todas as pretensões formativas [*Bildungsansprüche*] de cunho democrático ou socialista. Em termos formais, a *Bildung* é geral; em termos de conteúdo, é elitista. No contexto social concreto, a *Bildung* só permanece acessível àquele que participa do saber cultural [*Bildungswissen*], que ela pressupõe, e que demonstra bom discernimento no que tange aos bens culturais [*Bildungsgüter*]. Quem não pode comprovar essas competências pode até ser considerado moralmente íntegro e possuidor de uma *Bildung* do coração ou da alma, mas não será aceito no círculo dos cultos. Linhas demarcatórias como esta, por mais que tivessem impacto empírico, não foram capazes de neutralizar o conceito universal de *Bildung*. Por isso, Diesterweg o invocou quando quis que a "necessidade da *Bildung* do cidadão alemão" fosse reconhecida em pé de igualdade com a "antiga *Bildung*" dos neo-humanistas. Em especial, ele julgava – de uma perspectiva democrática – que a língua latina era apenas um "veículo geral da *Bildung*" daqueles "que querem se elevar acima dos estratos inferiores da sociedade".[58] A *Bildung*, quando corretamente compreendida, não excluiria meios formativos [*Bildungsmittel*] diferentes e novos – pelo contrário. Mas o que Diesterweg exigia era de novo a "autonomia" [*Selbsttätigkeit*] a ser despertada por um professor "em perfeita harmonia com a religião do progresso em todos os sentidos".[59] Não é possível encontrar qualquer evidência de que essa determinação fundamental de natureza antropológica, uma vez adquirida, viesse a ser codificada como uma categoria puramente política ou social. Quando, mesmo assim, se fazem tentativas nessa direção, é fácil fornecer uma crítica ideológica contra um tal uso funcionalista do conceito de *Bildung*.

A oposição entre *Bildung* e *Halbbildung* [semieducação] ou *Unbildung* [falta de educação e cultura] não decorre primordialmente de uma determinação social, mas antes de uma análise autocrítica, a qual virtualmente constitui o conceito de *Bildung*. Essa característica autocrítica que acompanha a história do conceito de *Bildung* como uma sombra, desde 1800 até a "teoria da semieducação" de Adorno,[60] remete à circunstância de o conceito de *Bildung* não poder ser definido em termos de conteúdos adquiridos; de sempre existir aqui o risco de um "excesso de cultura" [*Überbildung*] ou de uma "formação desfigurada" [*Verbildung*]; de a forma do conhecimento ser mais importante do que o próprio conhecimento; enfim, de a *Bildung* sempre precisar estar atenta à aparência de si mesma, à "pseudoformação" [*Scheinbildung*]. Aqui cabe a observação trivial de que a mera universalidade, entendida como o oposto de qualquer especialização, também não pode ser uma prova de *Bildung*, diferentemente do que ocorre com a consciência das limitações da própria formação e com a capacidade de reconhecer esses limites (para assim os ampliar e ultrapassar). Rahel afirma: "Uma pessoa culta não é aquela que foi tratada com generosidade pela natureza; uma pessoa culta é aquela que usa os dons que tem com benevolência, sabedoria e retidão, e o faz do modo mais elevado; que deseja isso com seriedade; que, com um olhar firme, é capaz de ver onde ainda lhe falta algo e de reconhecer o que lhe falta. A meu ver, isso é uma obrigação, não um dom. E isso é, para mim, a única coisa que constitui uma pessoa culta."[61] "Uma pessoa culta" – para falar com Hegel – "conhece os limites de seu discernimento."[62] A autocrítica que ajuda a esclarecer o problema da autoalienação não é, falando com e contra Marx, uma especificidade de classe. Por isso, o estatístico Hoffmann, na sua tentativa de classificar a *Bildung* em termos puramente sociais, em 1844, tropeçou com categorias heterogêneas e sobrepostas que se atravessavam mutuamente: havia pessoas cultas assalariadas e pessoas cultas não assalariadas, assim como também

proprietários incultos e pessoas incultas sem bens.[63] A *Bildung* é determinada socialmente, mas não pode ser reduzida às suas raízes sociais.

Disso dão testemunho também os críticos mais radicais do sistema educacional [*Bildungsbetrieb*] alemão, ou seja, Jacob Burckhardt e Friedrich Nietzsche. A crítica desenvolvida por eles tinha por objetivo fazer o diagnóstico social da proliferação de uma cultura vulgarizada [*Bildungsphilisterium*],[64] mas os parâmetros básicos das suas críticas permanecem vinculados àquela *Bildung* que foi herdada da tradição idealista, clássica e romântica. Burckhardt despreza "essa maldita *Bildung* universal", que apenas produz mediocridades, as quais nunca perdem uma "oportunidade formativa" [*Bildungsgelegenheit*] só para se gabar disso. Assim, "cada um se considera culto, constrói para si uma 'visão de mundo' qualquer, e passa a pregá-la ao seu próximo". Mas "há muito que não se fala mais do indivíduo que se forma somente a partir dos seus próprios impulsos". A despeito de toda nostalgia, a autoformação individual, a sua indução e o seu reconhecimento recíprocos permanecem sendo o desafio para a verdadeira *Bildung*.

O jovem Nietzsche argumentava de forma semelhante, embora a sua língua fosse mais afiada. Diagnostica "por toda parte sintomas da morte da *Bildung*, de uma erradicação total".[65] Estar-se-ia a caminho da barbárie, uma vez que a *Bildung* passou a depender do Estado, se vinculou a cargos ou bens e se tornou um fator de produção orientado primariamente pelo critério da utilidade. A essa obsessão pelo sucesso exterior corresponderia aquela "interioridade peculiar"[66] que, mediante a renúncia de toda e qualquer forma, transforma as pessoas cultas em "enciclopédias ambulantes". "E assim toda a *Bildung* moderna é essencialmente interior: o encadernador imprimiu de cabeça algo como um 'Manual de formação interior para bárbaros superficiais'". Nossa *Bildung* moderna, vinculada externamente ao Estado e à fabricação de ciência e que, internamente, se acumula numa massa informe de conhecimento transmitido pela história, "não é uma

formação de verdade, mas apenas um tipo de conhecimento sobre a *Bildung*". Por isso Nietzsche rejeita qualquer aliança com as "pessoas cultas" [*Gebildete*] para salvar ou reencontrar aquela *Bildung* verdadeira que, nos seus aspectos básicos, continuava plenamente compatível com Humboldt e também, como bem observou Löwith,[67] com as críticas da *Bildung* feitas por Herder, Fichte e Goethe.

A tipologia ideal mantém-se válida também nos contextos em que o conceito precisa se remeter à formação profissional [*Berufsbildung*]. Assim, para Paulsen, titular da cátedra de filosofia e pedagogia em Berlim, "a capacidade de agir como um membro participativo na vida histórica do todo social"[68] inclui-se na formação profissional. Mas, para ele, o elemento central continua a ser a sintonização recíproca entre corpo e espírito, entre sentidos e razão, entre vontade e alma, de modo a gerar ou liberar a autonomia da pessoa. Paulsen, um farol pedagógico à época de Guilherme II, lutou pela independência do sistema educacional em relação ao controle estatal, defendeu que as oportunidades de formação ficassem livres de todas as coerções sociais, apoiou a equiparação entre os caminhos formativos nas ciências naturais e nas ciências humanas, advertiu contra o "excesso de voltagem do nacionalismo", contra a "deificação do próprio povo e do Estado"[69] – e definiu a *Bildung* em continuidade ininterrupta. Segundo ele, a *Bildung* "não pode ser criada de fora, pois cresce de dentro para fora. [...] A *Bildung* não consiste na posse de conhecimentos, mas na posse das forças vivas do conhecer e do agir, nas quais opera a forma de vida interior." Uma pessoa pode ser culta mesmo que não tenha bons conhecimentos ortográficos; a chamada formação geral [*allgemeine Bildung*] nada mais é do que uma semieducação [*Halbbildung*].[70] O conceito suprapolítico e suprassocial de *Bildung* que de novo foi estabilizado – em larga medida graças à crítica de Nietzsche – demonstra uma resistência surpreendente frente a todas as classificações crítico-ideológicas dos chamados burgueses cultos.[71] Também a crítica da história social às formas de deterioração da

Bildung – quando não busca outras explicações de natureza política ou sociopsicológica – continua a se nutrir daquele conceito ideal de *Bildung* que, desde sempre, se constitui por meio da autocrítica.

c) Outro critério, a contaminação semântica entre *Bildung* e *trabalho*, ilustra o quão pouco adequado é reduzir o conceito a determinações sociais dicotômicas. Também a esse respeito exerceu Hegel uma influência marcante, e sua afirmação de que o trabalho educa [*bildet*] e liberta teve tamanha difusão que já há muito tempo confluiu para a tipologia geral da *Bildung*, fazendo com que fosse esquecida a sua origem particular. Para formulá-la, Hegel teve de evitar a oposição aristotélica entre a atividade dos homens livres, realizada sob o primado da ociosidade, e o trabalho produtivo de ignorantes e escravos. Para ele, toda atividade é trabalho, contanto que gere, ela mesma, as necessidades que então satisfaz. O que determina a *Bildung* não é o limiar entre o trabalho manual e o mental; ao contrário, todo trabalho educa [*bildet*]. Trabalho remete a uma profissão que faz a intermediação entre as faculdades e tarefas concretas e as exigências da generalidade. Na sua *Propedêutica filosófica*, Hegel trata da *Bildung* teórica e prática, moral e intelectual sob o mandamento das "obrigações para consigo mesmo".[72] Analisa as complexas relações prevalecentes entre limitações e habilidades pessoais, entre imediaticidade e distanciamento, entre a diversidade das formas de conhecimento e a generalidade das suas determinações. Para ele, formar-se significa aprender a controlar essas relações. Essa fundamentação antropológica de toda *Bildung* ressurge então nos parágrafos 196 a 198 da *Filosofia do direito*, sob a rubrica "O modo de trabalho". Desde então, a determinação recíproca de trabalho e formação passou a figurar no cânone das muitas definições de *Bildung*.

A justificação do trabalho pela *Bildung*, e vice-versa, também pode ser avaliada ao modo da crítica das ideologias, especialmente numa era de conflitos crescentes, atiçados econômica ou sociopoliticamente, entre as atividades manuais e as intelectuais. Mas o mérito de Hegel foi justamente o

de reconhecer na *Bildung* o resultado do trabalho, e no trabalho, o resultado da *Bildung*. É aqui que se encontrava um potencial para se fazer a crítica àquelas circunstâncias que beneficiavam o chamado burguês culto à custa do trabalhador fabril. Tal potencial crítico foi aproveitado tanto por Marx quanto por Virchow, alguém que (da mesma maneira que Hegel) esperava que a maquinização viesse a aliviar a vida dos trabalhadores. Segundo Virchow, a técnica se tornara um símbolo – ou um veículo – da equalização social, uma vez que para ela convergiriam os trabalhos teóricos e práticos que não podem ser realizados sem uma formação científica comum.[73] Ao reunir *Bildung* e trabalho, Hegel reconhecera que especialização e competência abrangente se condicionam reciprocamente. Com isso, pôde encontrar um conceito de *Bildung* que era necessário e se tornaria efetivo para bem além dos limites de um único estamento da sociedade.

O fosso que na tradição aristotélica separava, de um lado, o clero ou a classe dos juristas e, de outro, os leigos,[74] abriu-se e tornou-se permeável graças à associação conceitual entre formação e trabalho [*Arbeitsbegriff der Bildung*]. Quando a *Bildung*, nas palavras de Lorenz von Stein,[75] se transforma "num ato laboral", ela deixa de poder ser fixada "como um conceito individual, determinado, que se esgota na sua própria definição". Torna-se um "processo vivo" que, no moderno mundo do trabalho, exige uma sintonização contínua entre igualdade e liberdade, teoria e prática. Outro legado da determinação conceitual feita por Hegel é que ela simultaneamente subjaz e sobrevive à antítese, rebelde, que existe entre as ciências naturais e as ciências humanas (ou da *Bildung*). Sem a ciência não se pode ter a moderna *Bildung*, mas esta tampouco pode ser reduzida a uma única ciência individual. Somente a *Bildung* pode gerar as conexões entre fatores heterogêneos, sem as quais o nosso mundo, com sua divisão do trabalho, não poderia sobreviver.

Alfred Weber constatou isso de forma enfática quando, em 1922, a *Associação para a política social* colocou na sua agenda o tema da

deterioração da base econômica dos "trabalhadores intelectuais". Afirmou, então, que "o estrato da *Bildung* não é algo socialmente fechado" e que, sobretudo, "não é idêntico [...] ao estrato dos que receberam educação acadêmica [*akademisch Gebildete*]". Dispersa-se "de modo invisível" por toda a sociedade. Alfred Weber tentava redefinir esse estrato, "pois a base das suas rendas se alterara".[76] Chamava-o de "intelectualidade trabalhadora", supondo esta que precisaria assumir a herança dos burgueses cultos agora em extinção. Redundante como sempre, Weber encontrou uma expressão complexa para designar de forma nova a tarefa contínua da *Bildung*, mesmo quando suas precondições econômicas estavam ruindo. Sem poder atribuir a profissões específicas essa intelectualidade que redefiniu – ou só o tendo feito de maneira muito incipiente –, Weber tomava, de modo aparentemente banal, como mínimo denominador comum um trabalho concreto. Essa era, para ele, a precondição imprescindível para a vida, para a atividade espiritual e para a participação política.

Portanto, quando tipificada nos seus elementos semânticos fundamentais, a moderna *Bildung* caracteriza-se por transformar normas religiosas em desafios à maneira de viver de cada qual; por ser aberta e compatível com qualquer situação vital concreta, assim gerando a autonomia da individualidade; e, ao ser conceituada como trabalho, por representar o elemento integrador de um mundo marcado pela divisão de trabalho.

III. Os bens e os saberes da *Bildung*[77]

Os elementos apresentados até agora são características estruturais da *Bildung*. Emergem regularmente e repetem-se, desde o final do século XVIII, dentro dos conceitos particulares da *Bildung*, que são formulados e afirmados em contextos pessoais, situacionais e históricos individuais. Evidentemente, a *Bildung* pode ser historicizada de modo consequente e decomposta nos segmentos que a constituem, os quais, a cada recombinação, geram uma nova individualidade. Em alternativa, pode-se adotar uma abordagem inspirada na história social e construir analiticamente grupos mais agregados – como, por exemplo, o dos egressos dos ginásios e universidades de inspiração neo-humanista –, para então retraçar diacronicamente as suas transformações. Também é possível encontrar determinações funcionais da *Bildung* que se dissolvem mutuamente na medida em que os

acontecimentos políticos ultrapassam certos limiares. No ambiente sociopolítico do *Vormärz*,[78] a *Bildung* terá um caráter antiestamental e, portanto, agressivo. É possível documentar que, após a Revolução de 1848, o conceito assume uma função ligada à estabilização do *status* da burguesia, a qual depois, por volta do final do reinado de Guilherme II, pode ter se enfraquecido e perdido lugar para considerações defensivas e dirigidas à preservação do *status* já conquistado. A esse tipo de sequência pode-se opor o fato de a *Bildung*, com o seu potencial autocrítico, ter continuado a liberar forças inovadoras, movimentos de "jovens" – em 1813 como também antes de 1914 – e vanguardas precursores da reforma ou da revolução. Ou ainda, pode-se mencionar que sem a *Bildung* não se consegue explicar o processo bem-sucedido de especialização experimentado pelas ciências naturais, cujo lugar de origem foi a faculdade de filosofia. Também representam simbolicamente esse processo a equiparação conquistada pelas faculdades técnicas e a fundação da Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft pelo teólogo Harnack.

Quando centradas no tema *Bildung*, todas essas formas de historicização se alimentam de predeterminações estruturais que, nas suas inúmeras repetições, formam juntas uma marca distintiva da nossa modernidade. O mesmo vale também para os bens e saberes da *Bildung* cujos domínios serão apresentados a seguir de forma sucinta. A segmentação metodicamente necessária remete a aspectos que são comuns a todas as artes e ciências e à tarefa formativa que lhes é inerente. Nesse sentido, poder-se-ia definir a *Bildung* como o campo de força reflexivo e comunicativo que impõe a integração entre todos os bens da vida e das artes e todos os estoques de conhecimento. Alguém pode querer ver nisso uma utopia, uma daquelas utopias geradas pela modernidade e sua abertura para o futuro. Mas um critério desses suporia uma aplicação à *Bildung* de uma crítica ideológica meramente externa e *ex post*. No nosso contexto argumentativo, ao contrário, o que se quer é delinear bens culturais e conteúdos cognitivos que podem ser empiricamente segmentados, como elementos de uma *Bildung* persistente.

1. Em primeiro lugar, é preciso indicar que não há uma hierarquia entre os bens da *Bildung* e os domínios de conhecimento que desempenham funções formativas. Todas as experiências modernas que foram transpostas para a arte, a literatura e a ciência adquirem aqui um contexto de referência reciprocamente explicativo e estabilizador. Quando se diferencia e se

institui, toda ciência individual precisa abrigar em si explicações dirigidas às outras ciências. A prova de fogo para um método especializado continua a ser ou a sua compatibilidade com os métodos das ciências vizinhas, ou o seu efeito transformador sobre todas as ciências vizinhas. Assim aparece regularmente um novo contexto, um estilo comum, cuja produção é uma incumbência da *Bildung*, a qual sempre abarca todas as ciências naturais, humanas ou sociais, mesmo que, na prática, muitas vezes isso seja realizado em vão. A emancipação metódica das ciências, que, cada vez mais, se autodefinem como "positivas", dificulta a integração imediata dos seus conteúdos e modos de procedimento a um cânone formativo [*Bildungskanon*] unificado. Isso vale para as ciências técnicas e naturais, para a jurisprudência e também para a sociologia, e sobretudo para a economia política na sua variante matematizada. A isso corresponde o fato de que, na condição das assim chamadas ciências da *Bildung*, as ciências históricas ligadas a textos – que cada vez mais também se compreendem como "positivas" – são forçadas a encontrar um refúgio supostamente tradicional. Disso resultam ressentimentos, mas não hierarquias.

Apesar disso, sempre se conseguem reestabeler vínculos no âmbito da *Bildung*. As ciências históricas reagiram à nova situação com sua crítica interdisciplinar ao historicismo,[79] que afeta todas as ciências vizinhas, e os cientistas naturais altamente cultos preservaram sua capacidade de transmitir conhecimentos inovadores ao público. Testemunhas disso são os escritos populares de Planck – juntamente com a sua postura religiosa – e de Heisenberg sobre a mudança dos fundamentos nas ciências naturais. A *Bildung* continua a realizar a intermediação entre culturas supostamente separadas, sem, contudo, as hierarquizar.

Também as artes e os gêneros literários, a despeito das preferências subjetivas, já não podem mais ser classificados hierarquicamente ou coagidos a desempenhar tarefas de caráter auxiliar. A utopia de uma "poesia universal progressiva"[80] ou de uma "obra de arte total" [*Gesamtkunstwerk*][81]

só confirma essa percepção. E a vivência [*Erlebnis*], a categoria interpretativa central de Dilthey, reúne todas as circunstâncias imagináveis para as colocar a serviço da *Bildung* – inclusive a assim chamada vivência da guerra, que Erich Weniger, mesmo na década de 1930, ainda queria colocar na conta da *Bildung*.[82]

2. Outro critério indicativo do poder integrador da *Bildung* é o grau de autonomia daqueles que dela se ocupam ou recorrem a ela. As artes, a música e a literatura são consumidas ativamente, isto é, reproduzidas pelas pessoas cultas por meio de um comportamento que leva rapidamente à produção própria. Em vista das diferentes especializações científicas e dos trabalhos virtuosos nas artes, passa a pertencer à *Bildung* também um diletantismo ciente e hábil. Cria-se assim uma zona de proteção da autonomia que é sempre reivindicada para a arte e a ciência. Não é só o artista que se transforma numa figura autônoma, a qual, apesar de muitas vezes continuar a dispor do mecenato de nobres e príncipes, passa a viver cada vez mais do mercado. Também os produtos artísticos passam a se desligar de determinações funcionais de cariz estatal ou eclesiástico. Mas isso não faz da arte uma "*l'art pour l'art*", pois ela permanece sendo, por meio dos seus receptores ativos, um meio da *Bildung*.[83] A experiência estética básica, que sempre realiza a mediação entre o intelecto e os sentidos[84] – tanto na formação de juízo quanto no ato criativo próprio –, constitui assim, em termos antropológicos, a *Bildung*. É um modo ativo de execução da vida culta.

A música, cujas apresentações públicas são acompanhadas pelo estudo das partituras, é reproduzida em casa como música de câmara ou canto; ou então, de modo semipúblico, em coros ou associações de canto. A poesia também é cultivada em privado, em círculos familiares de leitura ou apresentações comunitárias de teatro, além das numerosas efusões poéticas de qualidade variada que são trocadas entre as pessoas cultas. As artes do desenho e da pintura também pertencem à *Bildung* privada, e isso vale

inclusive para os autorretratos, esses equivalentes das autobiografias. Nem todos podem fazer tudo, mas a sociabilidade desperta a atividade artística de cada um e vice-versa, e sem isso se torna impossível obter a *Bildung*. (Nesse meio-tempo, as técnicas fotomecânicas e eletrônicas de reprodução elevaram os critérios de qualidade a tal ponto que a *Bildung* está perdendo sua força integradora. Levam à cisão entre os artistas – nas suas diferentes especialidades – e a crítica intelectual, embora ambos dependam naturalmente uns dos outros. Pode-se dizer que isso sinaliza um grau de atrofia da *Bildung* abaixo do qual não se consegue mais cair.)

3. Outra característica que integra todas as artes e ciências à *Bildung* é *reflexividade histórica*. No conceito de *Bildung* está sempre contido um fator de mudança temporal que – visto de uma perspectiva histórica geral ou biográfica – varia, ele próprio, de diferentes modos. As tradições não são mais transmitidas, mas antes geradas retroativamente. Todo futuro é explorado de forma nova, sem que com isso se perca o conhecimento da *Bildung* histórica – tanto a dos indivíduos quanto a da sociedade – como um processo contínuo. O "saber formativo" [*Bildungswissen*] neo-humanista não é caracterizado pelo fato de as artes e a literatura sempre se inflamarem a partir das definições das suas diferenças em relação ao classicismo da Antiguidade. Em vez disso, esse conflito constante entre o passado e o presente gera um processo comum de formação de atividades artísticas e de crítica destas. Os gêneros literários, agora constantemente acompanhados pela história da literatura, são constituídos em refrações permanentes, sempre com recurso aos clássicos canonizados da Antiguidade europeia e asiática, que se tornam acessíveis em traduções novas. E o classicismo de Weimar, abarcando o período de 1770 a 1830, na medida em que ele próprio é canonizado, termina por suscitar novos estilos, os quais, por sua vez, também transformam o cânone – que passa a integrar, por exemplo, Kleist, E. T. A. Hoffmann, Hölderlin ou Büchner, e também Heine. O romance de formação [*Bildungsroman*] é um meio representativo no qual o autor e o

leitor, em referência recíproca e na reflexão histórica sobre pessoa e meio ambiente, projetam suas respectivas histórias de vida. O *télos* dessa *Bildung* é consequentemente temporalizado e integrado ao processo da autoformação.

Na música, também se estabelece retroativamente um cânone clássico a partir do qual cada composição deve representar obrigatoriamente um passo irreversível em direção a uma nova "criação", caso deseje ser integrada ao repertório dos novos clássicos que começam a se impor. A *Bildung* que sempre foi atribuída à música consiste no trabalho de composição e de recepção historicamente refletida que ajuda a estabelecer os parâmetros para a inovação. Os compositores também participam desse processo: Wagner, por exemplo – de modo análogo ao que ocorre num *Bildungsroman* –, mergulhou sua obra em perspectivas históricas enformadas pelo seu passado e pelo futuro que desejava.

Nas artes plásticas [*bildende Kunst*] – uma expressão que também deve ser lida de forma historicamente reflexiva –, o comentário do artista também passa a fazer parte da processo criativo,[85] assim como a tensão provocadora entre os modelos possíveis e o desempenho próprio é preservada com a instituição de museus. Desde então, toda arte pode escolher ser histórica ou inovadora, ou até as duas coisas ao mesmo tempo. Sobretudo a arquitetura historicizante – basta lembrar as criações pluralísticas de Schinkel – resultava de um trabalho artístico altamente reflexivo que foi capaz de tornar presente a alteridade do passado como tal e transpô-la para construções novas formalmente coerentes.

Cultivada em todas as artes, a prática da citação muda então fortemente de valor. Vista anteriormente como testemunha da presença bíblica ou da continuidade humanística do conhecimento, a citação agora se transforma em signo. Pode se degenerar e se tornar o sinal de uma *Bildung* exibida,[86] mas pelo menos, em princípio, serve como marca para o próprio processo da *Bildung*. Ao produzir um distanciamento irônico ou estabelecer

continuidades, a citação, em todas as artes, é um trabalho artístico de caráter histórico que abrange o cotidiano, em razão da sua função formativa.

Destarte, todo processo de produção e recepção estética permanece integrado na sua reflexão histórica. Somente a partir desta se pode depreender o caráter singular e inconfundível de uma obra. A historicidade de gêneros, estilos, formas e suas combinações foi um denominador comum que jamais teria surgido sem a reflexão histórica, essa força impulsionadora da *Bildung*. Seria uma falácia metodológica tentar manter a *Bildung* presa às circunstâncias singulares que a originaram por volta de 1800, restringindo a sua alçada aos conteúdos de conhecimento, aos modos de pensar e aos produtos artísticos neo-humanistas, clássicos ou românticos. É assim que se criam aquelas perspectivas epigonais e decadentes muito limitadas, cuja emergência e cuja prática, por sua vez, são, elas mesmas, testemunhas de uma *Bildung* que se procria a si própria por meio da reflexão histórica.

Em retrospectiva, pode até ser chamada de pós-histórica a explosão que, na primeira década do século XX, abalou (também na física) todas as predeterminações históricas, todas as pré-formações na música, nas artes e na literatura. Mesmo assim, como produtos consequentes da autoformação ainda podem ser descritos o *Jugendstil*, o expressionismo, o cubismo, a arte abstrata, o dadaísmo, a *Bauhaus*, a música atonal e qualquer outra das etiquetas da época. Ainda mais do que antes, a emergência de cada uma dessas vertentes estéticas se apoia no moderno imperativo da reflexão histórica, algo que nunca se resumiu à preservação da tradição. Por isso, não deve causar surpresa se hoje, em todas as correntes artísticas, ressurgem signos que podem ser lidos historicamente; signos que são, por assim dizer, metacitações da *Bildung* histórica.

4. O *entrelaçamento semântico*: por fim, o conceito alemão de *Bildung* caracteriza-se pelo fato de que as esferas da vida às quais correspondem os chamados bens e saberes formativos se mantêm num estado de entrelaçamento que nunca cessa de se renovar. Religião, trabalho, história,

língua, música, arte ou ciência servem-se do veículo da *Bildung* para se referirem uns aos outros e para se fundamentarem mutuamente. Não se podem retraçar aqui, ao modo da história intelectual, todas as afiliações existentes, mas esse sistema de referências semânticas é, ao mesmo tempo, o processamento e o resultado de uma *Bildung* que se define a si própria exatamente como esse modo de processamento e como resultado temporário.

Tudo começa e se sustenta com a reflexão, que se faz tanto através da linguagem, quanto sobre a mesma. Para Herder, a linguagem fundamenta-se, de maneira consequente e perceptível, no "autoexame" [*Besinnung*] e na "prudência" [*Besonnenheit*];[87] isto é, numa reflexão que é tão originária [*gleichursprünglich*][88] quanto a "*Bildung* por meio da linguagem.[89] Segundo Humboldt,[90] a linguagem em si mesma precede toda e qualquer "diferenciação" entre "classes" cultas e incultas [*gebildete und ungebildete Classen*]. Toda linguagem contém "uma totalidade que corresponde à extensão da ilimitada capacidade formativa [*Bildungsfähigkeit*] dos seres humanos."[91] A partir de Herder, tal capacidade adquire a força de uma revelação pós-teológica que se desprende do texto bíblico para, formando-se continuamente, se manifestar em todas as línguas. "Se a linguagem é o meio da formação [*Bildung*] *humana* da nossa espécie, então a escrita é o meio da formação *erudita*."[92] Como Nietzsche viria a dizer mais tarde, "o homem científico e o homem culto [*gebildete Mensch*] pertencem a duas esferas diferentes (...). Mas a *Bildung* começa com o uso correto da linguagem."[93] É à reflexividade contida na linguagem que remetem todas as diferentes ciências da linguagem e da literatura, além de todas as artes, sempre que pretendem exprimir ou produzir *Bildung*.

Também a *história* ganha uma qualidade de revelação – de forma análoga ao que acontece na interpretação da linguagem feita por Herder. A fenomenologia do espírito de Hegel pode ser lida tanto como processo da *Bildung* quanto como revelação do mesmo. Isso teve efeitos sobre todas as

ciências hermenêuticas, mesmo nos casos em que terminaram por ganhar a forma de uma história positivista das ideias. O mesmo depreende-se da análise de Schleiermacher da religiosidade subjetiva das pessoas cultas. Tal religiosidade, embora não mais dependa "de um mediador",[94] precisa em todo caso recorrer à história; à história que é "no sentido mais verdadeiro (...) a fonte mais rica para a religião". Só que o faz "não para, por exemplo, acelerar e dominar o progredir da humanidade rumo ao seu desenvolvimento, mas apenas para observar a história como revelação maior e mais geral do mais íntimo e sagrado". Até então historicamente singular e assegurada pela Bíblia, a revelação é alargada para abarcar a história como tal [*die Geschichte schlechthin*], ou então é remetida a esta, como precondição daquela *Bildung* histórica da qual procede a escola histórica. Agora então, retomando a definição hegeliana, a formação histórica pode ser compreendida também como trabalho. Nas palavras de Droysen, possuímos a *Bildung* "como se não a tivéssemos, enquanto não a adquirirmos por trabalho próprio e não a reconhecermos como aquilo que é, ou seja, como resultado do trabalho incessante daqueles que nos antecederam".[95] Trivializadas, essas equivalências ressurgem depois por todo lado, por exemplo, entre os pintores históricos de Munique, em 1876: "Precisamos pintar a história, a história é a religião do nosso tempo. Somente a história corresponde ao nosso tempo."[96]

Também o conceito de "religião da arte" [*Kunstreligion*], cunhado pelos românticos e desdobrado histórico-filosoficamente por Hegel, contém uma carga semântica que é perceptível até mesmo nas justificativas teóricas da pintura abstrata. Kandinsky apela ao "talento evangélico" do artista: "Ele não tem o direito de viver sem obrigações; tem um trabalho duro a realizar"; suas obrigações são "precisas, grandes e sagradas", visam a uma "educação da alma" e apontam, por meio da mediação entre a arte e os seus consumidores, "para o reino do amanhã".[97]

Encontramos na música o efeito mais duradouro da "religião da formação" [*Bildungsreligion*]. Aqui não só é inventado o "concerto de igreja", não só se evoca a devoção ou se exige contemplação, não só se elevam as almas ou se provoca o arrebatamento.[98] Além disso, a música cria, como arte, uma espécie de segundo mundo que transcende o nosso mundo original, ao mesmo tempo em que o invade. Ambos os mundos são colocados em intermediação no processo de formação da composição e da recepção. "Pois a música é uma objetivação e uma imagem de toda a vontade que é tão imediata quanto o é o mundo em si mesmo; ou melhor, tão imediata quanto o são as ideias cuja manifestação multiplicada compõe o mundo das coisas individuais." Por isso, segundo Schopenhauer,[99] o impacto da música é tão mais poderoso e penetrante do que o das outras artes: a música traz de volta para este mundo o outro mundo que foi perdido. "Poderíamos dizer", conclui o velho Richard Wagner, "que, onde a religião se torna artificial, cabe à arte preservar a essência da religião."[100] Malgrado as inovações musicais extraordinárias de Wagner, essa afirmação pressupõe uma consciência infeliz da *Bildung*, que oscila entre o declínio e a redenção.

O católico Eichendorff retraçou sarcasticamente essa fusão semântica entre *Bildung*, arte e religião no seu comentário ao *Fausto II*. Fausto apareceria no final "como cavaleiro perfeitamente aceito pela corte celestial", causando grande impressão sobre Deus e o diabo "com sua eminente formação mundana [*Weltbildung*] – uma canonização da *Bildung* ao estilo de uma ópera que numa pessoa desprevenida quase suscita a impressão de uma elegante adaptação do ditado popular que reza: 'vida despreocupada, morte santa'". Goethe teria realizado da melhor forma, de um modo inalcançável e insuperável, o que "a poesia desviada do cristianismo positivo poderia alcançar por si só: a perfeita autodeificação do sujeito emancipado e da beleza terrena velada".[101]

A nossa análise apresenta uma mudança de perspectiva – um processo que, por exemplo, se inicia com Herder, passa por Eichendorff e chega a Kandinsky –, e para tanto foi reunida uma série de afirmações diferentes sobre linguagem, religião, música, arte, ciência e história. Mas, transversalmente a todas as modificações diacrônicas e às quase infinitas diversificações, existem aspectos semânticos comuns, estruturas mínimas, porém inamovíveis, da autointerpretação que, do ponto de vista antropológico, só podem ser compreendidas como *Bildung*.[102] Quando se consideram os bens culturais [*Bildungsgüter*] individuais das artes e os conteúdos individuais das formas de conhecimento e das ciências, reencontram-se as características básicas da *Bildung* que foram esboçadas acima – a religiosidade secular, o caráter de trabalho, bem como a abertura em relação a todos os desafios políticos e sociais, além do trabalho. A linguagem conscientemente refletida, ou seja, a linguisticidade; a história conscientemente refletida, ou seja, a historicidade; a religião conscientemente refletida, ou seja, a religiosidade; e a arte conscientemente refletida, ou seja, a estética – essas são as abreviaturas lemáticas cujo denominador comum remete à *Bildung*.

IV. Panorama

Agrupadas no espaço linguístico alemão impregnado de protestantismo, as características estruturais da *Bildung* persistem semanticamente estáveis do final do século XVIII até a Primeira Guerra Mundial. Da perspectiva da história real, ou seja, de uma análise histórica sem vínculo primário com a autorreflexão linguística, essa *Bildung* permanece integrada a uma abundância de condições sociais e desafios políticos. As pessoas cultas [*die Gebildete*] reagiram a tais condições e desafios, neles tomaram parte, além de, dada a sua base social burguesa, terem contribuído para os provocar. No entanto, a formação da nação e as formações das classes – processos dominantes à época – não podem ser correlacionadas de modo imediato com o conceito alemão de *Bildung*. Aqui agem fatores econômicos e sociais que não podem ser deduzidos da *Bildung*, nem reduzidos a ela. Tal como acontece com o Iluminismo [*Aufkärung*], as características de longo prazo da *Bildung* não aceitam ficar presas num espartilho diacronicamente impermeável. Desde uma perspectiva diacrônica, não existe uma história homogênea. Por isso, deve-se colocar a pergunta sobre as características básicas do

conceito de *Bildung* que ajudaram a viabilizar as catástrofes do século XX, ou ainda sobre aquelas características que a essas catástrofes sobreviveram.

Certamente, seria um curto-circuito metódico inferir que o fracasso relativo do liberalismo e o exagerado nacionalismo alemão tenham sido causados por aquela *Bildung* em torno da qual parte da burguesia se autodefinia. Em primeiro lugar, esses grandes movimentos europeus apresentam uma evolução semelhante nos países vizinhos, devendo, portanto, ter raízes em condições mais gerais. Em segundo lugar, a sobreposição, mutável e dependente de pessoa a pessoa, dos círculos cultos com partidos liberais, movimentos nacionais ou posições nacionalistas não corresponde à identidade desses círculos. E mesmo onde pudermos constatar um alinhamento entre esses grupos heterogêneos, disso não decorre que a *Bildung* possa ser considerada o fator com maior influência sobre as ações políticas.

Pode-se antes dizer que a *Bildung* assumiu uma posição central de tipo funcional e não causal no contexto do sistema social vigente à época de Guilherme II. A partir dessa posição, ela não podia transformar coisa alguma, pois não era primariamente política. Mas estava aberta para se conectar com múltiplos outros domínios: naturalmente, com uma política cultural ambivalente, com uma política científica bem-sucedida, assim como também com partidos, associações e igrejas protestantes. O orgulho parcialmente justificado daquilo que era chamado cultura ou ciência alemã levava repetidamente a uma arrogância, a qual era compreendida em termos culturais, mas não políticos. Era um sintoma de uma *Bildung* degenerada e equivocada que, já à época de Guilherme II, suscitava críticas.

Em termos institucionais, os estratos cultos continuavam a depender do Estado, que apoiavam, mas cuja ação política não influenciavam diretamente. Há muitas razões para duvidar de que a catástrofe da Primeira Guerra Mundial pudesse ter sido evitada em caso de uma parlamentarização precoce da Constituição – ou seja, caso também as chamadas pessoas cultas tivessem assumido maiores responsabilidades políticas diretas. Tivesse sido

assim, a guerra provavelmente teria começado mais cedo. Basta lembrar como, antes de 1870, a liberalização crescente na França abriu o caminho de Napoleão III para a guerra e a catástrofe. Em todo caso, dificilmente podemos avaliar ou superestimar o papel da *Bildung* na história alemã, justamente na sua feição pré-política: ela não ajudou a criar uma cultura política genuína, que estivesse à altura dos desafios da sociedade industrializada. Essa função muda em relação à cultura política só adquiriu uma importância eminente quando, em 1918, ruiu o Estado tradicional. A *Bildung* perdeu então o espaço de liberdade que até então era garantido pelo Estado e pela economia. Precisou tornar-se diretamente política. Isso quer dizer que as pessoas cultas se viram obrigadas a atuar diretamente na política, através dos partidos e do parlamento. Nas palavras de Rathenau em 1919: "O conceito de *Bildung* como nosso verdadeiro e único poder vital precisa ser compreendido em profundidade, de modo que passe a ter a primeira e a última palavra na vida pública e na legislação."[103] Com isso, altera-se o *status* político da *Bildung* na República de Weimar. Evidencia-se agora que a crise econômica, que eliminou as fontes de renda de numerosas pessoas cultas, e a crise constitucional, que as forçou a assumir uma posição, eram também crises da própria *Bildung*. Em outras palavras, o conceito de uma *Bildung* que se estabilizava no longo prazo não mais parecia estar adequado; a crise da *Bildung* não podia mais ser vencida por meio da autocrítica. Dão disso testemunho três escritos dos anos 1929-1931, de Eduard Spranger, Carl Heinrich Becker e Hans Freyer.

Em 1929, Spranger analisa o ideal alemão da *Bildung* de uma perspectiva histórico-filosófica e, ponderando tudo contra tudo, invoca toda a história do mundo para garantir a sobrevivência do ideal inválido da *Bildung* para além da crise de então. Apela constantemente à religiosidade secular como traço dominante do conceito de *Bildung* e a vincula ao trabalho: "Assim, nosso ideal da *Bildung* alcança o auge na fórmula mais geral: espiritualização do trabalho [*Werk*], alegria do espírito no trabalho."[104] O diagnóstico

político é inequívoco. A democracia parlamentar que, sem ideais éticos, se transformou em "máquina de cálculo" dos interesses tornara-se ultrapassada. O objetivo da *Bildung* alemã seria, portanto, a regeneração do Estado: "Também aqui podemos definir como fórmula do novo ideal da *Bildung* a exigência dupla: espiritualização do Estado, estatização [*Durchstaatlichung*] do espírito."[105] No entanto, isso não seria possível sem uma "formação do líder" [*Führerbildung*]: "No verdadeiro líder devem estar vivos de uma maneira francamente demoníaca os poderes espirituais que determinam cada época."[106] No meio da sua tentativa de salvar verbalmente a *Bildung* tradicional e de a colocar à altura do seu tempo, Spranger mandou-a embora – sem se dar conta disso.

Em 1930, C. H. Becker assumiu outra posição ao encarar de forma clara e inequívoca o "problema da *Bildung* na crise cultural do presente". Ele também exige uma religiosidade secular: "Precisamos ter a coragem e a força para acreditar no sentido da vida." E registra uma tendência nessa direção: "Antigamente, as pessoas cultas se atinham ao conhecimento e os incultos, à fé. Hoje, porém, a crença no conhecimento é quase um sinal de ignorância [*Unbildung*], e a marca distintiva da *Bildung* é uma fé renovada."[107] De modo reflexivo e crítico, o programa formativo desenvolvido por Becker permanece nos limites da tradição da *Bildung*. Ele tentou dar-lhe uma nova orientação pedagógica – "um dia, nossa era será, talvez, chamada de era pedagógica"[108] – e esforçou-se para que assumisse uma função sociopolítica. "Não visamos ao conhecimento", que sempre permanecerá parcial, "mas ao empenho [*Leistung*]."[109] Não há qualquer menção ao povo, à raça ou à germanidade. Mas, inspiradas pelos movimentos da juventude, ocorrem, sim, palavras como "séquito" [*Gefolgschaft*] e "líder" [*Führer*]. Apesar disso, a meta inamovível é a formação da personalidade, socialmente integrada, capaz de ordenar e dar forma à "massa", e, posto que crente "na santidade ou divindade do ser humano",[110] comprometida com a humanidade. "Precisamos de uma

Bildung humanista em sentido novo, na qual o que importa não são os conteúdos humanistas, mas antes o espírito da humanidade verdadeira; não uma *humanitas* aprendida, mas antes uma *humanitas* vivida."[111] Becker lutou corajosamente para transmitir à jovem república essa formação humanista ao mesmo tempo nova e antiga. E tentou estabelecer a sociologia como um tipo de ciência substituta da *Bildung*. O fato de ter falhado nisso – a despeito dos seus êxitos no plano da política científica – deve-se, antes de tudo, ao fracasso da República como um todo. Aqui, entretanto, a maioria das pessoas cultas teve uma cota de responsabilidade *per negationem*, pois, com os olhos traumatizados voltados para "Versailles", deixaram de dar suporte ao consenso mínimo que permitiria estabelecer um programa político em torno de uma *Bildung* voltada para o ser humano e para a humanidade.

Disso dá testemunho Freyer, em 1931: "O problema da *Bildung* não é atual" – com essa mudança de perspectiva, ele inicia sua análise da "crise da *Bildung* da atualidade", desenvolvida à maneira da sociologia e da história intelectual.[112] Freyer parte do pressuposto de que o conceito clássico de *Bildung* havia se tornado ultrapassado e, com isso, a pretensão à autonomia e à autoformação da personalidade não mais poderia ser realizada: a *Bildung* não seria mais um poder, justamente porque – em sua antiga forma idealista – havia sido apolítica. A sociedade industrial, cientificamente induzida, exigiria respostas completamente novas. Por isso, a forma e a função da *Bildung* deveriam ser redefinidas, mesmo que critérios tradicionais permanecessem em vigor. Assim, dever-se-ia preservar a exigência de Humboldt de que a *Bildung* fosse possível em qualquer situação da vida. A sociedade industrial continha em si seus próprios conteúdos formativos; bastava reconhecê-los e desenvolvê-los. Freyer não fala de religiosidade, nem de um *Führer*; antes, afirma que o entrelaçamento de todos os estratos sociais e dos seus interesses precisa ser levado a sério para daí se deduzirem pretensões objetivamente adequadas e funcionais para a *Bildung*. Deposita

uma grande confiança na "educação popular" [*Volksbildung*], que já não vê mais como uma missão educacional, mas antes como uma autoatividade do povo, sem, porém, chamá-la de democrática. E, como sociólogo, volta-se contra qualquer crítica cultural: "todos nós somos (...) massa".[113] Tampouco cabia à *Bildung* "refrear, a todo custo, a radicalização". Qualquer diagnóstico exigiria assumir conscientemente uma posição e considerar a "obrigação à decisão" como "fator constitutivo" da pergunta, aparentemente distante e pacífica, referente à *Bildung*.[114]

Assim, a politização passou a integrar o conceito da *Bildung* à custa das relíquias liberais, que Spranger havia ajustado à sua visão ubiquitária do mundo, mas também à custa da firmeza humanista e republicana de Becker, que levaria à sua demissão do posto de ministro e à sua substituição por um vago democratismo de direita radical. Certamente, Freyer tinha maior força e distinção analíticas, mas seu diagnóstico da crise da *Bildung* também permaneceu preso a ela. Freyer aceitou conscientemente esse fato e por isso foi incapaz de inferir da tradição alemã da *Bildung* uma teoria objetiva da formação política ativa. Não avançou para além da obrigação metapolítica de decidir.

Em 1930, Carl Schmitt, sempre mais perspicaz em diagnósticos do que em prognósticos, chegou a um conceito claro do dilema político da *Bildung* alemã. Esta permanece dependente da capacidade de sobrevivência da Constituição de Weimar e não pode querer esvaziá-la. Em um discurso em homenagem ao criador da Constituição de Weimar, Hugo Preuss – raramente mencionado nas muitas investigações atuais sobre Schmitt –, o jurista apontou para a emergente crise do Estado partidário parlamentar, que estaria prestes a se bloquear a si próprio. Segundo Schmitt, a inteligência estatal já se via incapaz de romper "os muros dos quartéis partidários". No entanto, o Estado de direito burguês dependeria de uma "inteligência independente dos partidos", que fosse capaz de garantir uma neutralidade objetiva e justa. Um Estado de direito nunca deveria assumir uma posição

neutra diante de seus próprios fundamentos constitucionais. Ao contrário, precisaria protegê-los e defendê-los ativamente. Portanto, Schmitt retomava argumentos de Grabowsky e Rathenau para remeter, com Preuss, ao "vínculo necessário entre uma *Bildung* burguesa livre e a Constituição do Estado". A grande pergunta desafiadora, que permanecia em aberto, era se essa simbiose politicamente necessária poderia ser mantida. Schmitt conclui: "(...) os destinos da inteligência alemã e da *Bildung* permanecerão inseparavelmente vinculados ao destino da Constituição de Weimar."[115]

Três anos mais tarde, em 1933, havia-se chegado a tal ponto que Richard Benz, certamente um homem "culto" e de forma alguma um nacional-socialista, podia denunciar a "desgermanização por meio da *Bildung*", porque houvera cultivado a própria "inadequação popular" [*Unvolksmässigkeit*]: "Podemos, com todo o direito, lamentar o atual abandono geral do espírito. No entanto, não deveríamos lamentar a ruína da *Bildung* alemã que o acompanha."[116] Desconsiderando-se o disparate histérico aqui produzido, lemos semanticamente um testemunho autêntico do autoabandono da *Bildung*. Nem as estruturas tradicionais da *Bildung*, nem a autocrítica implícita são aqui perceptíveis, e com isso se abre mão de recursos que até então haviam sido comumente usados para prevenir a abdicação da *Bildung*.

Nos doze anos seguintes, a *Bildung* só conseguiu (se é que conseguiu) sobreviver ao desdém público permanecendo às sombras da política, ou seja, movendo-se cada vez mais para a clandestinidade. Apenas aqui a autonomia, uma característica constante da *Bildung*, pôde ser preservada. E se a *Bildung* sobreviveu, isso só foi possível porque se deixou enriquecer com a experiência de que agora ela seria impraticável sem se associar com a formação da consciência política, sem a capacidade de se articular à crítica política na sociedade moderna. A antiga abertura política e social não conduz mais a um campo subjetivo de arbitrariedade. Hoje, um aspecto essencial da *Bildung* é a contínua reflexão sobre a sua função política e

social, o que permite que a ação e o comportamento lhe sejam ajustados. Se se indagar por uma outra das suas características estruturais, a religiosidade secular, ver-se-á que esta continua latente, tendo emigrado, em grande parte, para movimentos sociais de massa ou para seitas que, de certa forma, extraíram e absorveram o saber salvífico do cânone da *Bildung*. Com a retração das crenças dogmáticas, dissipa-se também a oposição que a estas se costumava fazer por meio do anticlericalismo e da religião da *Bildung*. Soma-se a isso o fato de que a oposição confessional se atenuou a tal ponto que já deixou de ordenar de forma antitética os bens culturais atualmente vigentes, ou até mesmo os saberes formativos.

Como combinação específica do saber operativo [*Leistungswissen*] e do saber ligado à dominação [*Herrschaftswissen*], a *Bildung* permanece fundida ao trabalho – o nosso terceiro critério. Aqui, ela permanece imprescindível aos desafios de um mundo marcado pela divisão de trabalho, podendo ser realizada sempre de uma nova maneira ao longo da sequência das gerações. Assim como outrora a *Bildung* não podia ser reduzida ao burguês, permanecem intactas também as chances de o conceito sobreviver às transformações da sociedade burguesa industrializada. Existem estruturas do conceito de *Bildung* que permanecem ativas ao longo de mais de uma época. Sob a inspiração da crítica das ideologias e do diagnóstico social, hoje coloca-se em questão a expressão antiquada "formação da personalidade" – o postulado de viver a própria vida de forma responsável também na sociedade, postulado que inaugurou o conceito de *Bildung*. Nesse caso, deve ser lembrado que por trás dessa crítica se esconde – literalmente – a autonegação do crítico. O conhecimento disso faz parte da *Bildung*.

Excurso
Geist e *Bildung*: dois conceitos de inovação cultural à época de Mozart

É de conhecimento geral, mas deve ser lembrado, que a música – tal como as artes plásticas – não pode ser abarcada satisfatoriamente por nenhuma língua. A economia dos sentidos e dos movimentos do ser humano libera modos de expressão e apreensão que se esquivam de uma verbalização imediata: isso distingue a música e as artes plásticas, de um lado, a poesia e a literatura, de outro. Se, mesmo assim, eu apresentar *Geist* [espírito, intelecto] e *Bildung* como conceitos centrais do tempo de Mozart, pretendo estabelecer com esta hipótese uma analogia entre a música de Mozart e os modos de fala que lhe eram coetâneos, a qual talvez revele algo como uma característica geral dessa época. De acordo com tal hipótese, não pode deixar de existir alguma conexão entre aquilo que, em determinada época, se podia dizer e aquilo que se podia compor. Pode ser esboçada da seguinte forma a característica estrutural comum ao que é revelado pela música de Mozart e ao que, na linguagem dos estratos intelectuais à época, era expresso com os termos *Geist* e *Bildung*.

A música de Mozart foi inovadora porque ele foi capaz de, em suas composições, intensificar as estruturas de variação e repetição até então dominantes na música, de modo a criar surpresas sempre singulares, incorporadas a todas as suas sequências tonais polifônicas. Aquilo que hoje os nossos ouvidos reconhecem como uma repetição musical familiar era, na época, novo, surpreendentemente novo, e ainda hoje pode ser experimentado como novidade. São as marcas do chamado classicismo. Tudo o que Mozart compôs permanecia integrado a totalidades harmônicas que foram capazes de amortecer todos os impulsos inovadores dissonantes. Uniam-se aqui a surpresa e a perfeição. E o que era repetido ou retomado ganhava um valor especial em cada composição. Também as repetições e os empréstimos, por exemplo, da música italiana, francesa, inglesa ou do Norte da Alemanha eram condensados em "criações" inconfundíveis e únicas. Por isso, E. T. A. Hoffmann definiu Mozart como gênio, como o "Shakespeare da música", que teria se libertado dos modelos para infundir nas suas obras uma ideia que se realiza na totalidade delas. "Os sentidos amadurecem para o conhecimento do verdadeiro. Desse conhecimento surge o pensamento próprio, a peculiar expressão inventada daquela verdade, a qual não se importa mais (...) com o que é costumeiro." O compositor que tentasse imitar Mozart confundiria os meios de expressão com a própria expressão. A imitação de Mozart seria um fracasso: ele foi, e permanece sendo, único.

Em termos antropológicos, os sentidos, a audição e, com estes, a rítmica física tonalizada foram colocados a serviço de uma composição racionalmente inteligível. Foi o espírito [*Geist*] de Mozart – nas palavras de Goethe, o seu "espírito demoníaco" – que transformou todas as condições sensitivas do ser humano, os seus conflitos sociais e as alternativas de resolução destes polífonos, num conjunto de relações polifônicas. Dessa forma, segundo Ivan Nagel, o conflito entre a graça dos príncipes e a autonomia dos homens podia ser solucionado de um modo inovador. Na análise de Starobinsky, *A flauta mágica* pode ser lida também como um romance educativo ou de formação [*Erziehungsund Bildungsroman*] capaz de difundir socialmente a pretensão à autonomia do ser humano. Nas suas obras musicais extraordinárias, Mozart fundiu musicalmente as camadas de experiência de todos os estamentos sociais, a impulsividade sensitiva e até mesmo as soluções, por vezes utópicas, mas mesmo assim racionais. Isso foi, para o dizer na terminologia da época, a obra de um gênio, cuja singularidade derivava da sua força criativa e de um trabalho árduo. Nas palavras do próprio Mozart, a arte é fruto de esforços e estudos sérios. E "quando se possui o espírito para tanto, ele te acossa e tortura. Precisas fazê-lo e o fazes e não perguntas por quê."

Todos esses critérios, com os quais o próprio Mozart concebeu a si próprio e com os quais ele ainda hoje poderia ser descrito, provêm dos modos de falar e pensar que se desenvolviam à época, sem que se possa dizer que um ou outro autor tenha sido individualmente o responsável por isso. No último terço do século XVII, existiam estruturas semânticas que permitiam que se falasse de uma maneira que era tanto sincrônica quanto conforme à de Mozart. Fazem parte delas, além dos conceitos de "gênio" e "trabalho", também *Bildung* e *Geist*. De forma intransitiva e reflexiva, esses conceitos ordenavam e orientavam as novas experiências de então.

Bildung – um conceito inicialmente de cariz teológico, que depois seria mobilizado pela pedagogia do Iluminismo – adquire no tempo de Mozart o

seu significado enfático e autorreflexivo. A *Bildung* visa a proporcionar e gerar a singularidade de uma dada individualidade, mas sem prejuízo do entrelaçamento desta com a sociedade. A *Bildung* era mais do que uma educação com vista a metas preestabelecidas, que podiam ser alteradas aos poucos, de geração em geração. Em vez disso, a *Bildung* visava à individuação e à singularidade daquele que tinha de se autoformar. Todas as predeterminações da tradição deveriam ser processadas e fundidas, mas não deveriam determinar um percurso formativo genuíno. A religião foi transformada numa piedade secular; o cânone das obrigações morais, em auto-obrigações a serem executadas por meio do trabalho. Assim, a *Bildung* visava a uma totalidade a ser alcançada processualmente, bem como à singularidade da pessoa que convive em liberdade com os outros. Todas as disposições naturais deveriam ser completamente desenvolvidas. A sensibilidade e a razão – à época do Iluminismo, ainda estilizadas como polos de uma oposição – foram reconhecidas na sua dependência recíproca e agora deveriam se enobrecer mutuamente. Abarcando a razão e os sentidos, a *Bildung* incorporou o Iluminismo, mas fê-lo de modo a poder realizá-lo no plano individual da condução da vida pessoal.

O espírito [*Geist*] também foi um dos grandes conceitos-chave que se impuseram na época da Revolução Francesa – tal como história, progresso e desenvolvimento. Porém, como era um conceito imanente, de proveniência teológica, o espírito abrangia natureza e história, arte e sociedade. Transpôs a transcendência de Deus para a tosca rotina do dia a dia. Por meio do espírito, a sensibilidade e a racionalidade singular de cada pessoa podiam encontrar sua realização recíproca. Como conceito processual, visava à autorrealização da humanidade no ser humano. Por isso, só podia ser transposto para a experiência pela autoconsciência individual. Assim, na tradição do Iluminismo, conseguiu escapar de todas as instâncias políticas e eclesiásticas. Foi por meio do espírito que conflitos puderam ser travados e solucionados, mas também harmonizados ou apaziguados. Tudo isso era

abarcado pelo conceito do espírito que se deveria revelar historicamente e, a despeito de todas as alienações, se encontrar e se aperfeiçoar, sempre de maneira singular.

É evidente que esses dois conceitos, apresentados aqui num alto nível de generalidade semântica, eram adequados para descrever também as composições de Mozart – embora, no entanto, não fossem apropriados para a apreender como música que apela aos sentidos. Mas, aparentemente, os conceitos de *Bildung* e de "espírito", eles mesmos produtos da história linguisticamente refletida, bastavam para expressar aqueles aspectos da música de Mozart que podiam ser verbalizados.

Como a hipótese da convergência entre linguagem e sensibilidade musical poderia ser dissolvida ou confirmada pela linguística ou pela análise musical de hoje é uma questão que foge à minha competência.

---

[1] Optamos por não traduzir o termo *Bildung* (comumente traduzido como "formação" ou "educação", por vezes também como "cultura"), já que neste ensaio o próprio autor discute algumas possíveis traduções e as refuta como inadequadas. Estou ciente do efeito negativo que isso causa à fluidez do texto em português. No entanto, trata-se de um termo tão peculiar à língua alemã que qualquer tentativa de tradução enfatizaria uma única faceta da rica gama de significados, abafando e recalcando ao mesmo tempo todos os outros. [N.T.]

[2] Goethe, "Zahme Xenien" IX, *Sämtliche Werke*, v. 2: *Gedichte*, org. Karl Eibl, Frankfurt am Main, 1988, p. 744. Goethe acrescenta de maneira astuta um verso que não costuma ser muito citado: "Mas quando cavaleiros e camponeses se aliam / naturalmente farão sofrer a burguesia." O contexto remete de modo inequívoco à burguesia estamental urbana, na qual o próprio Goethe tinha suas origens, e não à burguesia culta, que mais tarde viria a ser assim chamada.

[3] *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart, 1985, org. Werner Conze e Jürgen Kocka; *Teil II*: *Bildungsgüter und Bildungswissen*, org. Reinhart Koselleck, Stuttgart, 1990; *Teil III: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, org. M. Rainer Lepsius, Stuttgart, 1992; *Teil IV: Politischer Einfluss und gesellschaftliche Formation*, org. Jürgen Kocka, Stuttgart, 1989.

[4] Ulrich Engelhardt, "*Bildungsbürgertum*". *Begriffsund Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart, 1986, p. 189.

[5] *Earl of Beaconsfield, Contarini Fleming, A psychological Romance*, Londres (1832), v. 2, p. V, citado segundo Wilhelm Vosskamp, "Der Bildungsroman in Deutschland und die Frühgeschichte seiner

Rezeption in England", em *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, org. Jürgen Kocka, Munique, 1988, v. 3, p. 279.

[6] W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation. "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, 1975.

[7] Richard Wagner, "Deutsche Kunst und Deutsche Politik" (1867-1868), em idem, *Dichtungen und Schriften*, org. Dieter Borchmeyer, Frankfurt am Main, 1983, v. 8, p. 247ss, com recurso a Constantin Frantz. Cf. a história de conceitos de Jörg Fisch, "Zivilisation und Kultur", in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, orgs. Otto Brunner et al. Stuttgart, 1992.

[8] Goethe, "Ideen über organische Bildung" (1806-1807), em idem, *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main, 1987, v. 24. *Schriften zur Morphologie*, org. Dorothea Kuhn, p. 392.

[9] Sobre a história desse conceito, ver Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, 1ª ed., Bonn, 1930, 2ª ed., Bonn, 1967; Ilse Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte "bilden" und "Bildung" in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder*, dissertação Königsberg, Elbing, 1931, reimpressão em *Zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, org. Wolfgang Klafki, Weinheim, 1965; Hans Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff*, Freiburg i. Br., 1961; Ernst Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg, 1966; idem, "Bildung", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, org. Joachim Ritter, Basileia / Stuttgart, 1971, v. 1, col. 921-937; Rudolf Vierhaus, "Bildung", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et al., v. 1, Stuttgart, 1972, p. 508-551; Günther Buck, *Rückwege aus der Entfremdung, Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, Paderborn / Munique, 1984.

[10] Gênesis 1,27.

[11] Cf. Lichtenstein, *Zur Entwicklung* (anotação 8), p. 5. Sobre a superação de uma doutrina da mera imagem em Meister Eckhart, cf. idem, *Werke* I, Frankfurt am Main, 1993, p. 186-194, e *Werke* II, p. 320ss e 508ss, como também os comentários do organizador Niklaus Largier em *Werke* I, p. 906ss, e *Werke* II, p. 781ss e 859ss.

[12] Cf. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel* (anotação 8), p. 14.

[13] Gottfried Arnold, *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums*, 2ª ed., Leipzig, 1733, p. 250, citado segundo Vierhaus, "Bildung" (anotação 8), p. 510.

[14] Citado segundo Lichtenstein, *Zur Entwicklung* (anotação 8), p. 41, anotação 17. ["Jeder Mensch hat ein Bild in sich, was er sein und werden soll; solange er das noch nicht ist, ist noch Unfrieden in seinen Gebeinen"]

[15] Wilhelm von Humboldt, "Über Religion", em idem, *Werke*, org. Andreas Flitner e Klaus Giel, Darmstadt, 1960, v. 1, p. 25.

[16] *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, parte II, p. 57-79 (anotação 2).

[17] Moses Mendelsohn, "Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum" (1783), em idem, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, v. 8 (= *Schriften zum Judentum* II), org. Alexander Altmann, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1983, p. 110.

[18] Wilhelm von Humboldt, Werke (anotação 14), v. IV, p. 113ss.

[19] Optamos aqui por "saber operativo" uma vez que o termo "*Leistung*" – para o qual nem sempre é possível encontrar um bom correspondente em português – remete, no contexto, ao mundo do trabalho. Suscita a ideia de produção, desempenho, performance. Etimologicamente falando, "operar", "operação" e "operativo" derivam do termo latino "*opus*", que pode ser vertido tanto como "obra" quanto como "trabalho". [N.R.]

[20] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, org. Maria Scheler, 2ª ed., Berna / Munique, 1960, p. 60ss *passim*.

[21] Cf. as páginas 332ss deste volume.

[22] Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), em idem, *Werke*, org. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, v. VI, p. 53.

[23] Johann Ludwig Ewald, *Ist es jetzt rathsam, die niederen Volksklassen aufzuklären?*, Leipzig, 1800, p. 87, citado segundo Vierhaus, "Bildung" (anotação 8), p. 522.

[24] Carl von Rotteck, "Bildung", em Carl von Rotteck e Carl Welcker, *Staats-Lexikon*, Altona, 1834, v. 2, p. 577.

[25] Ibid., p. 578.

[26] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, org. Johannes Hoffmeister, 5ª ed., Hamburgo, 1955, p. 58.

[27] Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre*, parte 5, Stuttgart, 1883, reimpressão Aalen, 1975, *Die innere Verwaltung, Das Bildungswesen*, p. 17.

[28] Friedrich Schlegel, Athenäum, Athenãum, v. 2, parte 1, p. 26 (Berlim, 1799), citado segundo Konrad Feilchenfeldt, "Die Berliner Salons der Romantik", em *Rahel Levin Varnhagen*, org. Barbara Hahn e Ursula Isselstein, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, complemento 14, Göttingen, 1987, p. 155.

[29] Edeltraud Kapl-Blume, *Liebe im Lexikon*, tese de mestrado, Bielefeld, 1987.

[30] *Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, org. Rainer Schmitz, Frankfurt am Main, 1984, p. 198.

[31] Ver Goethe em *Dichtung und Wahrheit*, 3ª parte, 15º livro, *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main, 1986, v. 14: *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, org. Klaus Detlef Müller, p. 692. Cf. Lucian Hölscher, "Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift* 250 (1990), p. 595-630; Gerhard Hergt, "Christentum und Weltanschauung", em *Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption*, org. Manfred Fuhrmann, Munique, 1971, p. 357-368; Trutz Rendtorff, "Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion", *Theologische Literaturzeitung* 110 (1985), p. 562-574; Hans Erich Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten*. De modo geral, todos os capítulos correspondentes em Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte* 1800-1866, Munique, 1983 e 1866-1918, v. 1, Munique, 1990.

[32] Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, org. Ernst Behler, v. 2, org. Hans Eichner, Paderborn, 1967, p. 203 (Athenäums-Fragment 233).

[33] Goethe (anotação 1), *Zahme Xenien* IX, p. 737.

[34] Cf. as contribuições de Michael Klöcker e Christoph Weber na antologia acima mencionada (anotação 2, parte II).

[35] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, org. Johannes Hoffmeister, 5ª ed., Leipzig, 1949, p. 376ss.

[36] Hegel, ibid., p. 351.

[37] Emil du Bois-Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis*, 2ª ed., Leipzig, 1872, p. 34.

[38] Wilhelm von Humboldt numa carta de 30 de abril de 1803 a Schiller, em *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt*, org. Siegfried Seidel, Berlim, 1962, v. 2, p. 234. Cf. Rendtorff (anotação 26), p. 565.

[39] Friedrich Ast, Über den Geist des Altertums und dessen Bedeutung für unser Zeitalter (1805), citado segundo *Dokumente des Neuhumanismus I*, org. Rudolf Joerden, Langensalza, Berlim / Leipzig, 1931, p. 23.

[40] Friedrich Schlegel (anotação 27), p. 201, Athenäums-Fragment 222.

[41] Cf. Karl Heinz Bohrer, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Munique / Viena, 1987. Veja também a resenha de Michael Wetzel em *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 1991, p. 260-267.

[42] Richard Wagner, carta a H. v. Stein, 31 de janeiro de 1883, em idem (anotação 5), v. X, p. 168.

[43] K. Gründer, p. 47-56 na antologia mencionada acima (anotação 2).

[44] Cf. a contribuição de Dietrich von Engelhardt na antologia mencionada acima (anotação 2).

[45] Heinrich von Treitschke, *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*, Leipzig 1859, p. 26s.

[46] *Virchows Archiv* II, 1849, citado segundo Ludwig Aschoff, *Rudolf Virchow. Wissenschaft und Weltgeltung*, Hamburgo 1940, p. 86.

[47] Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, org. Erika Mann, Frankfurt am Main, 1956, p. 103.

[48] Adolf Grabowsky, "Die Partei der Gebildeten", *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur*, Leipzig, 1911, p. 1533ss.

[49] Cf. Ulrich Engelhardt, *Bildungsbürgertum* (anotação 2); Gustav Freytag, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, Leipzig, 1911, v. 4, p. 3ss, 311ss ("Aus den Lehrjahren des deutschen Bürgers) *passim*, oferece uma descrição, apesar de patrioticamente exagerada, socialmente densa e ilustrativa e ainda legível da sociedade burguesa, principalmente dos estratos burgueses e de sua respectiva *Bildung*.

[50] Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, org. Fritz Medicus, com introdução de Alwin Diemer, Hamburgo 1955, p. 185 (11º discurso).

[51] Lorenz von Stein (anotação 22), p. 24.

[52] Lorenz von Stein (anotação 22), p. 28.

[53] Eichendorff, "Die deutsche Salon-Poesie der Frauen", em idem, *Geschichte der Poesie*, org. Hartwig Schultz, Frankfurt am Main, 1990 (*Werke*, v. 6), p. 291.

[54] Arquivo estatal de Münster, Oberpräsidium 690. Graças a uma informação de Ursula Krey.

[55] Lutz von Werder, "Arbeiter und Volksbildung", em *Die Arbeiter*, org. W. Ruppert, Munique, 1986, p. 319ss.

[56] Wilhelm Wundt, *Erlebtes und Erkanntes*, Stuttgart, 1920, p. 396 e também 299ss.

[57] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, org. Rudolf Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 99.

[58] *Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer*, org. F. A. W. Diesterweg, Essen, 1844, p. xiv.

[59] Ibid., p. xx, xxviii.

[60] Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, v. 8: *Soziologische Schriften* I, Frankfurt am Main, 1972, p. 93-121 (1959).

[61] Rahel Varnhagen, Rahel-Bibliothek, *Gesammelte Werke*, org. Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert, Rahel E. Steiner, Munique, 1983, v. 1, p. 325; carta à senhora Von F., Berlim, 14 de dezembro de 1807.

[62] Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, em idem, *Werke*, v. 4, org. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, 1970, p. 260. Cf. a análise lúcida de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzche*, 2ª ed., Stuttgart, 1950, "Das Problem der Bildung", p. 312-329; *Sämtliche Schriften*, v. 4, Stuttgart, 1988, segunda parte, III: "Das Problem der Bildung", p. 366-386.

[63] Um bom resumo em Engelhardt, *Bildungsbürgertum* (anotação 2), p. 112ss.

[64] Cf. Karl Löwith, *Jacob Burckhardt, Sämtliche Schriften*, v. 7, Stuttgart, 1984, p. 62-65; nesse texto também as fontes de Burckhardt.

[65] Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Munique / Berlim / Nova York, 1988, v. 7: *Nachgelassene Fragmente* (1873), p. 718.

[66] Friedrich Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", 4, em idem, *Kritische Studienausgabe* (anotação 63), v. 1, p. 273ss.

[67] Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (anotação 60), p. 457.

[68] Friedrich Paulsen, "Das moderne Bildungswesen", em *Die Kultur der Gegenwart*, org. Paul Hinneberg, parte 1, seção 1, 2ª ed., Berlim / Leipzig, 1912, p. 54-85.

[69] Ibid., p. 60.

[70] Ibid., p. 56.

[71] Cf. na antologia citada, p. 346-368, a representação crítico-ideológica de Ulrich Herrmann da formação ginasial no Império.

[72] Hegel (anotação 60), p. 258, §§ 41ss.

[73] Rudolf Virchow, "Die Aufgabe der Naturwissenschaften", Berlim, 1872, em *Der deutsche Geist*, org. Peter Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1954, v. 2, p. 270-280.

[74] Cf., entre outros, Erich Trunz, "Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur", em *Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche*, org. Richard Alewyn, 2ª ed., Colônia, 1966, p. 147-181 (1ª ed., 1931); Klaus Schreiner, "Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft", em *Zeitschrift für historische Forschung*, 1984, v. II, p. 257-354.

[75] Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre* (anotação 25), p. 24.

[76] *Die Zukunft der Socialpolitik – Die Not der geistigen Arbeiter. Jubiläumstagung des Vereins für Socialpolitik in Eisenach 1922*, Munique / Leipzig, 1923. Nesse tomo, Alfred Weber, "Die Not der geistigen Arbeiter", p. 165-184.

[77] No original, o título da seção é *Bildungsgüter und Bildungswissen*. Neste ponto, optamos por manter a tradução em um registro bastante literal. Todavia, no decurso deste e de outros textos, em passagens anteriores e posteriores a este título, foram amiúde adotadas fórmulas menos literais, especialmente "bens culturais" e "conhecimentos culturais". [N.R.]

[78] *Vormärz* (literalmente, pré-março) é a designação dada ao período da história germânica que precede os movimentos revolucionários de fundo liberal, que, a partir de março de 1848, se espraiaram pelo Império Austríaco e pelos diferentes Estados da Confederação Germânica. [N.R.]

[79] Cf. a contribuição de Ulrich Muhlack na antologia mencionada acima, p. 80-105.

[80] Friedrich Schlegel (anotação 30), p. 182. *Athenäums-Fragment* 116.

[81] Richard Wagner, "Die Kunst und die Revolution" (1849), em idem, *Dichtungen und Schriften* (anotação 60), v. V, p. 273-309.

[82] Erich Weniger, "Kriegserinnerung und Kriegserfahrung", *Deutsche Zeitschrift. 48. Jg. der Kunstwarts*, 1935, p. 397-405. Cf. *Kriegserlebnis*, org. Klaus Vondung, Göttingen, 1980.

[83] Cf. Carl Dahlhaus na antologia mencionada acima, p. 220-236, especialmente p. 228.

[84] Cf. Frank Büttner, ibid., p. 259-285, especialmente p. 273.

[85] Cf. a contribuição de Werner Busch, ibid., p. 286-316.

[86] Cf. Wolfgang Frühwald, ibid., p. 197-219.

[87] Herder, "Über den Ursprung der Sprache, 2ª parte", em idem, *Werke*, v. 1: *Frühe Schriften*, org. Ulrich Gaier, Frankfurt am Main, 1985, p. 770.

[88] Koselleck usa aqui o termo "*gleichursprünglich*" para indicar que a autorreflexão prudente sobre a linguagem não é um fenômeno derivado da "*Bildung durch Sprache*". Ambos os fenômenos são

igualmente originários, o que quer dizer, entre outras coisas, que um nem é causado pelo outro, nem a este pode ser reduzido. [N.R.]

[89] Herder, "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit", II, 9, II, em idem, *Werke*, v. 6, org. Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, p. 345ss.

[90] Wilhelm von Humboldt, "Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts", em idem, *Werke* (anotação 14), 1963, v. 3, p. 293.

[91] Wilhelm von Humboldt, "Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus" (anotação 85), p. 399.

[92] Herder, "Ideen" (anotação 84), p. 355.

[93] Friedrich Nietzsche, "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", discurso II, em: idem, *Kritische Studienausgabe* (anotação 56), v. 1, p. 683, 685.

[94] Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, org. Carl Schwartz, Leipzig, 1868, 2º discurso, p. 72.

[95] Johann Gustav Droysen, "Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft", em idem, *Historik*, org. Rudolf Hübner, Munique / Berlim, 1943, p. 395.

[96] *Zeitschrift für bildende Kunst* 1876, p. 264, citado segundo Klaus Lankheit, "Malerei und Plastik im 19. Jahrhundert", em: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1960, v. 4, col. 687. Cf. a contribuição de Busch, p. 271 da antologia mencionada acima.

[97] Kandinsky, Über das Geistige in der Kunst, org. Max Bill, Bern e Bümpliz 1952, 4ª ed., p. 86, 135, 139. Cf. Peter Anselm Riedl, "Abstrakte Kunst und der Traum von der rezeptiven Gesellschaft", em: *Festschrift Klaus Lankheit*, org. Wolfgang Hartmann, Colônia, 1973, p. 67-77.

[98] Cf. Carl Dahlhaus, *Analyse und Werturteil*, Mainz 1970, p. 21ss. e 226ss da antologia mencionada acima.

[99] Arthur Schopenhauer, Werke, Zurique 1977, v. 1, p. 324, citado segundo Albert Menne, "Arthur Schopenhauer", em: *Klassiker des philosophischen Denkens*, Munique, 1982, v. 2, p. 217.

[100] Richard Wagner, "Religion und Kunst" (1880) (anotação 6), v. X, p. 117.

[101] Joseph von Eichendorff, "Die Poesie der modernen Religionsphilosophie", em idem, *Sämtliche Werke*, v. 9: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, org. Wolfram Mauser, Regensburg, 1970, p. 265.

[102] Ver também a semântica histórico-religiosa, na qual Husserl fez desembocar seu tratado sobre "A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental" [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*] de 1936 (org. Elisabeth Ströker, 2ª ed., Hamburgo, 1982, § 27, p. 109-112). Aqui, o ego transcendental busca sua realização no tipo da pessoa culta. A reflexão filosófica da história leva "como que automaticamente até a última virada e às decisões últimas (...). Nós mesmos somos arrebatados para uma transformação interior". A "transcendência", uma vez experienciada diretamente, abre o futuro campo infinito "de uma filosofia metodológica do trabalho". Ver também a edição americana cuidadosa de David Carr, Evanston, 1970, p. 43 e 405.

[103] Walter Rathenau, *Die neue Gesellschaft*, citado segundo Fritz Stern, *Verspielte Grösse. Essays zur deutschen Geschichte*, Munique, 1996, p. 201.

[104] Eduard Spranger, *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung*, impressão especial desse capítulo de idem, *Erziehung*, 2ª ed., Leipzig, 1929, p. 27.

[105] Ibid., p. 71.

[106] Ibid., p. 72.

[107] C. H. Becker, *Das Problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart*, Leipzig, 1930, p. 22, 21. Lembramos aqui que a criação das "academias pedagógicas", em oposição às universidades, representa uma das grandes conquistas republicanas de Becker na Prússia, prejudicadas pela crise econômica mundial e, depois, abolidas abruptamente sob Hitler.

[108] Ibid., p. 25.

[109] Ibid., p. 33.

[110] Ibid., p. 23.

[111] Ibid., p. 34.

[112] Hans Freyer, "Zur Bildungskrise der Gegenwart", em *Die Erziehung*, 6º ano, p. 597.

[113] Ibid., p. 623.

[114] Ibid., p. 625.

[115] Carl Schmitt, *Hugo Preuss*, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre (palestra de 18 de janeiro de 1930 na Berliner Handelshochschule), Tübingen, 1930, p. 24s.

[116] Richard Benz, *Geist und Reich*, Jena, 1933, p. 48, 50.

VIII.
"Progresso" e "declínio": um adendo à história de dois conceitos

Na década de 1880, na pequena aldeia de Frenke, nas proximidades do rio Weser, ocorreu a seguinte história: o antepenúltimo filho de uma família de artesãos passou pelo rito da confirmação. Quando voltou para casa, recebeu pela última vez uma estrondosa bofetada e então pôde sentar-se à mesa. Antes disso, como todas as crianças, ele comia de pé. Era esse o costume. E então aconteceu a história, vivenciada por aquele que ma contou.[1] Ele era o filho caçula. Embora ainda não tivesse passado pela confirmação, nem tivesse recebido uma bofetada, foi convidado a sentar-se à mesa dos grandes, juntamente com o irmão recém-crismado. Quando a mãe, surpresa, perguntou o que aquilo significava, o pai respondeu: "Isso vem do progresso."

Em vão, andou o garoto às voltas pela aldeia a tentar saber o que seria isto, o progresso. Na época, a aldeia consistia de cinco fazendas maiores, duas fazendas menores, sete oficinas de manufatura e sete cabanas. Mas ninguém sabia lhe dar uma resposta. Mesmo assim, essa palavra percorria a aldeia – talvez se tratasse de um chavão lido em algum lugar ou ouvido na cidade – e expressava acertadamente o novo estado de coisas. Um antigo costume fora rompido. Não sabemos com que palavras a mãe descreveu o processo. Se, o que não era o caso, ela dominasse a nostálgica língua culta [*Bildungssprache*], talvez tivesse usado conceitos como declínio, ou ruína, para descrever, de outra forma, o mesmo estado de coisas.

Deixemos de lado o fato de que essa história é só um sintoma de um processo de longo prazo muito mais geral que transformou, e continua a transformar, a velha Europa no mundo das modernas sociedades industriais. Queremos, em primeiro lugar, perguntar pelos usos da palavra, por aquilo que aqui se produz mediante o emprego do termo.

Evidentemente, a expressão "isso vem do progresso" situa numa perspectiva temporal a nossa intrusão repentina na rede herdada de relações

sociais de uma família de artesãos. Antes, a confirmação era um rito de iniciação de natureza não só religiosa, mas também social. Hoje, as coisas mudaram. A inclusão à mesa dos adultos foi desvinculada do costume religioso. Antigamente era assim, mas hoje é diferente: essa é a classificação mínima que nossa testemunha-chave expressou com o uso do termo progresso. Aí também está contida a conotação de que a nova conduta é melhor do que a anterior.

Mas introduziu-se ainda outra ênfase: o ato do pai, de trazer o filho caçula à mesa, não foi apresentado como algo próprio. Ao falar "isso vem do progresso", o artesão sugere que apenas executava o que era adequado à época. O agente empírico do ato é desresponsabilizado; executa uma ação cuja origem e cujo sentido são atribuídos ao progresso. O ato individual revela-se como um acontecimento que ultrapassa o agente.

Temos então dois critérios que caracterizam o nosso ato linguístico, extraído do mundo cotidiano de mais ou menos 1890: trata-se, em primeiro lugar, de um conceito capaz de colocar experiências em perspectiva temporal; em segundo, de um conceito que indica um sujeito transpessoal de ação: "isso vem do progresso".

Com isso, já estamos lançados ao centro da nossa temática. Pois ambas as determinações, a perspectiva temporal e o uso do progresso como órgão suprapessoal de execução do acontecimento, podem ser encontradas não só no nível da linguagem coloquial, mas também no das linguagens política e científica.

Pretendo retraçar em três etapas a evolução e o modo de emprego do conceito de progresso e, ao mesmo tempo, investigar como em cada fase o conceito de declínio se lhe era oposto. Antecipando a minha tese: ao contrário do declínio, o progresso é uma categoria moderna, cujos conteúdo de experiência e superávit de expectativa ainda não existiam antes do século XVIII. De maneira correspondente, os conceitos pré-modernos de declínio e de ruína sofrem, na modernidade, mudanças em sua alocação topológica.

Podemos então pressupor de maneira não problemática que o conceito de "progresso" foi especificamente talhado para gerir experiências modernas; ou seja, as experiências tradicionais passam a ser ultrapassadas por experiências novas com uma velocidade surpreendente. Basta lembrar a mudança da carruagem para o trem e deste para o automóvel e o avião a jato para perceber como, em apenas um século e meio, a aceleração reconfigurou as predeterminações espaciais da natureza. Com as novas formas de movimentação humana se transformam também o cotidiano, o mundo do trabalho e as expectativas.

Mas por trás da designação de "progresso" – aplicada a um processo técnico e social, com um ceticismo cada vez maior em razão de consequências negativas deste – reside um problema da linguagem de que nos servimos para tratar das mudanças e dos processos políticos, sociais e históricos.

"Progresso" e "declínio" são palavras que pretendem conceitualizar processos que decorrem no tempo histórico. No entanto, a tentativa de circunscrever o próprio tempo representa um enorme esforço de abstração linguística, pois o tempo sempre escapa à percepção visual [*Anschauung*]. Certamente, podemos representar o passado de modo visual: as rugas no rosto remetem à idade e à intensidade com que foi atingida. A altura das árvores, o estilo dos prédios ou os tipos de carro revelam de modo imediato o tempo decorrido, o início, o crescimento, a persistência ou a ruína. O passado põe-se à mostra. Já o entrelaçamento entre futuro, passado e presente, preestabelecido no ser humano, não pode ser visualizado; tampouco o pode o futuro, tomado isoladamente.

Essa característica antropológica tem impacto sobre o uso de expressões históricas que pretendam articular o tempo. Para que possam ser entendidas, quase todas essas expressões recorrem a significados espaciais e naturais. "Movimento" contém o caminho a ser percorrido; "progresso", o avanço espacial daqui até lá; "ruína" e "declínio" representam o trecho

percorrido de cima para baixo e os processos de deterioração de um organismo vivo. Também o termo "revolução" possuía inicialmente um significado espacial, ligado à órbita circular das estrelas, antes de ser aplicado a processos sociais e políticos.

Assim, os modos de falar da história, e particularmente do tempo histórico, extraem a sua terminologia primariamente da natureza do ser humano e do ambiente em que este vive. Juntam-se a isso, também concorrendo para a descrição de fenômenos históricos, numerosos empréstimos feitos junto aos domínios da experiência que são predominantes em determinada época: o mito, a vida política e constitucional, a Igreja e a teologia, a técnica e as ciências naturais. Em princípio, inexistem conceitos genuinamente históricos, que digam respeito ao tempo histórico. O que há são, sempre, metáforas. Portanto, no que se segue, devemos prestar atenção no conteúdo metafórico dos nossos conceitos quando avaliarmos a sua expressividade histórica.

No início, pressupomos simplesmente que o progresso é um conceito característico da modernidade. Mas agora, a minha tese quanto à história do conceito será a de que, mais especificamente, o progresso se transformou num conceito moderno quando o seu significado natural básico de avanço espacial foi abandonado ou esquecido. Essa referência visual desvaneceu. A partir de mais ou menos 1800, progresso se transforma num conceito genuinamente histórico, ao passo que "declínio" e "ruína" não conseguiram se livrar, na mesma medida, do seu significado natural e biológico.

Para demonstrar isso, permitam-me lançar, em primeiro lugar, um olhar retrospectivo sobre a Antiguidade e a Idade Média.

I

É trivial observar que, em todos os lugares onde as pessoas estão envolvidas em histórias, as experiências de mudança e transformação são registradas, para o melhor ou o pior, da perspectiva das pessoas afetadas. Nesse sentido, entre gregos e romanos há vários registros que permitem designar um avanço relativo nos domínios das coisas e das experiências: "*prokope*", "*epidosis*", "*progressus*",

"*profectus*" – assim como também as designações opostas de uma "*metabole*" com tendência para o declínio, da "*tarache kai kinesis*" no sentido de confusão e destruição, ou as metáforas de doença aplicadas à descrição da degradação política.[2]

Basta lembrar a metáfora do ciclo constitucional que permite descrever os altos e baixos da auto-organização humana. Políbio, por exemplo, resumindo as argumentações helenísticas, descreve a evolução das três formas puras de dominação e a respectiva ruína de cada uma delas, num ciclo que decorre ao longo de três gerações. Aqui, ascensão e declínio representam dois conceitos que se sucedem mutuamente. No âmbito de uma mesma comunidade de ação política, trata-se de *conceitos de sucessão*. E quando se comparam diferentes comunidades de ação política, como Grécia e Roma, o declínio de uma pode ser relacionado ou contrastado com a ascensão da outra. Trata-se, então, de *contraconceitos* de igual valor – os quais, aparentemente, foram menos usuais na Antiguidade do que viriam a ser depois. As Constituições políticas sempre permanecem em um âmbito de possibilidades finitas e predeterminadas pela natureza humana, que nunca podem ser ultrapassadas. O único esforço que parecia capaz de romper esse ciclo era a mistura politicamente correta de elementos extraídos de diferentes formas constitucionais, com o objetivo de propiciar maior estabilidade. Mas isso, apesar de impedir a ruína habitual, de modo algum inicia um processo progressivo em direção a um futuro melhor. É preciso manter isso em mente quando falarmos, adiante, do conceito moderno de progresso.

Uma segunda observação referente aos usos linguísticos vigentes na Antiguidade: quando se registra um movimento adiante, isso sempre acontece em retrospectiva; nunca se trata da exploração de novos horizontes. Em sua famosa introdução à *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides demonstra como os gregos se distinguem dos bárbaros por sua ordem jurídica e sua superioridade técnica e militar. Ele afirma que, antigamente, os gregos também teriam vivido como os bárbaros; teriam usado armas em tempos de paz, raptado mulheres e praticado outros

costumes bárbaros desse tipo. Agora, no século V, os gregos haviam superado essa condição. No entanto, justamente pelo estabelecimento da *polis*, pelo incremento do comércio e pelos ganhos de poder daí decorrentes, eles se tornaram capazes de travar uns contra os outros uma guerra civil marcada por uma brutalidade e por um grau de desperdício de instrumentos de poder ainda sem paralelos.

Portanto, para usar uma terminologia moderna, encontramos um modelo de progresso relativo que, com base na história pretérita e na comparação com os bárbaros contemporâneos, permite reconhecer a singularidade e o caráter extraordinário do nível da civilização atingido pelos helenos. Mas o caminho não leva ao futuro. O resultado, a guerra civil, agora só pode ser descrito com a ajuda de categorias médicas ligadas à doença, que ficam muito longe de apontar para o futuro, para o início de outro progresso. Falta, portanto, também a Tucídides um sobreconceito de caráter geral [*allgemeiner Oberbegriff*][3] que resuma a história grega pretérita como um processo progressivo.

Uma observação adicional quanto a isso: nos casos em que a Antiguidade registra progressos, estes eram sempre parciais – na ciência, por exemplo, ou na pacificação da região mediterrânea pela *Pax Romana*. Nunca tinham a ver com um processo que abrangesse a sociedade como um todo, de modo semelhante ao que fazemos hoje quando falamos em avanço da técnica ou em industrialização. O que prometia o domínio do mundo pela Roma Eterna eram duração e segurança, mas não um progresso em direção a um futuro melhor. Na era dos Césares, era comum que os conceitos de interpretação histórica remetessem a comparações com o modelo da República que passara. A longa duração do Império e a sua decadência se complementavam reciprocamente na tentativa de abarcar séculos de experiência. A noção de que o mundo estava numa idade avançada é uma autointerpretação da Antiguidade tardia, que foi expressa repetidamente no conceito da "*senectus*".[4] Por isso, o conceito de "declínio" era mais adequado

para descrever um decurso social, de dimensão até mesmo cosmológica, do que as variantes que enfatizavam avanços parciais.

Isso vale não só para os pagãos, mas igualmente para os cristãos. Para os cristãos que creem, abriu-se o horizonte de um novo futuro, ou seja, a expectativa da Jerusalém celestial, mas esta representava um reino que se realizaria apenas após o fim da história. Neste mundo, os cristãos podiam se agarrar à duração de Roma ou do Império Romano – especialmente depois que este fez do cristianismo a religião imperial – e podiam identificar certo progresso em relação ao tempo em que eram perseguidos. Mas isso não valia diante da própria expectativa de que o mundo inteiro seria transformado pelo retorno de Cristo que, junto com o Juízo Final, colocaria um fim na existência terrena. Além disso, segundo a doutrina cristã do tempo delimitado entre a criação e o fim do mundo, desde o surgimento de Cristo a humanidade se encontrava basicamente na última era, na última "*aetas*", ou seja, na da "*senectus*", durante a qual nada de essencialmente novo poderia ocorrer. A metáfora biológica da "*senectus*" podia então ser interpretada tanto de modo pagão, como expectativa de uma nova juventude que reiniciaria o círculo, quanto como presságio do fim do mundo e da ressurreição dos mortos.

Nos casos em que os teólogos falavam de "*profectus*" ou (em menor grau) "*progressus*", o progresso remetia à salvação da alma.[5] Assim, servindo-se de uma metáfora biológica, Agostinho comparou o povo de Deus com um ser humano educado por Deus. De faixa etária para faixa etária, o povo de Deus avançaria no tempo para – e isso era a essência dessa metáfora – elevar-se do mundo temporal para a experiência do eterno, do visível para o invisível.[6] A partir de então, esse modo de avanço é repetidamente descrito pelos Pais da Igreja e pelos escolásticos como "*profectus hominis donum Dei est*";[7] ou, como Bernardo de Claraval certa vez pregou: "*in via vitae non progredi, retrogredi est*." Quem não avança, regride; ou: "ninguém é perfeito se não almejar uma perfeição ainda maior."[8]

Encontramos já aqui aquela relação assimétrica existente entre o progresso e o retrocesso que contrapõe à eterna mudança da existência terrena um movimento com direção e orientação fixas e que, em outro contexto, pode até suscitar uma impressão moderna. Mas esse progresso – o *profectus* em direção à *perfectio* – refere-se ao reino de Deus, o que não deve ser confundido com o reino temporal neste mundo. O caminho para a perfeição não pode ser medido em anos, apenas na alma: "*Perfectio non in annis, sed in animis*."[9]

No uso linguístico medieval, tratava-se muitas vezes de *conceitos de correlação*, cujo sentido pode ser inferido da doutrina dos dois mundos. A doutrina dos dois reinos – o de Deus e o deste mundo – sofreu muitas metamorfoses no decurso da Idade Média, mas raramente essas metamorfoses bastaram para que o progresso fosse abordado como uma lei imanente ao mundo. Ao contrário: em Otto von Freising, por exemplo, o mundo com uma idade cada vez mais avançada se encontra em uma miséria cada vez maior – "*defectus*" –, na mesma medida em que cresce a certeza dos fiéis em relação à aproximação do reino vindouro da paz eterna – "*perfectio*". Em relação a este mundo, a ascensão rumo à perfeição e o declínio são, para Otto von Freising, conceitos de correlação, na maioria das vezes verbalmente circunscritos: quanto mais miserável este mundo, mais próxima estará a salvação dos eleitos. Mas o futuro não é a dimensão do progresso, e sim a do fim do mundo, cujos presságios são repetidamente investigados e repetidamente encontrados.[10]

Naturalmente, existiram também na Idade Média ou na Antiguidade avanços singulares ou ocasionais dentro deste mundo: nas ciências e no movimento de leste a oeste característico da doutrina dos impérios; na arquitetura e no campo das inovações técnicas; no direito eclesiástico; em termos sociais, temporariamente também em tempos de paz. Mas esse tipo de progresso setorial não tinha nenhum peso em comparação com a experiência fundamental segundo a qual o mundo envelhecia e se

aproximava do fim. O avanço no espírito e o declínio do mundo eram, nesse sentido, conceitos de correlação que impediam uma interpretação progressivista do futuro terrestre.

II

Esses saltos tão longos por cerca de dois milênios talvez sejam desculpáveis, pois o que se queria era apenas introduzir o conceito moderno do progresso por meio de um contraste com formas conceituais anteriores. Uma novidade do conceito moderno de progresso em relação aos seus significados religiosos originais corresponde à transformação do fim do mundo, outrora constantemente aguardado, num futuro aberto. Do ponto de vista terminológico, o "*profectus*" espiritual é recalcado ou substituído por um "*progressus*" mundano. Esse processo estende-se por todo o início da Idade Moderna. O Renascimento gerou a consciência de um novo tempo, mas não a consciência de um avançar em direção a um futuro melhor, pois a Idade Média ainda se apresentava como um período intermediário sombrio, que tinha de ser posto de parte para que a Antiguidade pudesse ser vista como modelo. Só com o crescente conhecimento da natureza, com o qual a autoridade dos antigos foi recalcada pelo uso autônomo da razão, é que se abriu – inicialmente de maneira setorial – uma interpretação progressiva do futuro. Segundo esta, a natureza permanecia sendo sempre a mesma, mas a sua descoberta passava a ser impulsionada metodicamente, e o mesmo acontecia com a crescente capacidade humana de a dominar. Daí decorriam mais abrangentes definições do objetivo da natureza secular, remetidas ao melhoramento do ser, as quais permitiam que a doutrina das últimas coisas fosse suplantada pela aventura de um futuro em aberto. Desde então, existe uma diferença qualitativa entre o passado e o futuro. Assim se desvela um tempo genuinamente histórico, o qual, por fim, encontra no progresso a sua primeira conceitualização. Agora que passarei a retraçar esse desenvolvimento do conceito moderno de progresso, preciso resistir à tentação de falar também sobre o plano das coisas que ele abrange, sobre o conteúdo experiencial do conceito. A invenção da imprensa, a difusão da leitura, a invenção da bússola, do telescópio e do microscópio, o desenvolvimento das ciências experimentais, a descoberta do globo terrestre e as conquistas territoriais no ultramar, a comparação com os selvagens, o conflito da arte moderna com a arte antiga, a ascensão da burguesia, o desenvolvimento do capitalismo e da indústria, a concentração dos poderes naturais na técnica – tudo isso faz parte das experiências ou dos fatos tantas vezes invocados em conexão com o conceito de progresso, o progresso em direção a algo melhor.

Pretendo retraçar apenas os desenvolvimentos linguísticas do conceito, daquele conceito que, por fim, reúne todos os fenômenos acima mencionados numa única expressão. Ou, para o dizer de outra forma, que resume a experiência do tempo novo em uma única palavra.

1. No uso da nossa expressão, fica primeiramente atestada a *desnaturalização* das metáforas ligadas à idade do mundo. A noção de um mundo cada vez mais idoso perde seu sentido biológico e moral de decadência. A associação com o declínio desvanece, abrindo assim o caminho para um progresso infinito.

A abertura do futuro, de que se foi aos poucos tomando consciência, pode ser medida em mudanças nas metáforas de crescimento. Tomadas em sentido literal, todas as metáforas de crescimento natural remetem à finitude e à inevitabilidade da decadência. Quem, portanto, leva a sério a categoria de natureza deve – como na Antiguidade – permitir que o progresso seja seguido por um declínio. Nesse sentido, o decurso da juventude para a velhice exclui uma progressão em direção a um futuro sempre aberto.

No máximo, poder-se-ia vincular uma doutrina do renascimento à metáfora da juventude e da velhice. Por isso podiam se servir de comparações de idade, ainda que de formas diferentes, tanto as teorias cíclicas da Antiguidade quanto a doutrina cristã do mundo envelhecido, que permanecia integrada ao horizonte de expectativa escatológico. Existem numerosos testemunhos dos séculos XVI e XVII que demonstram que, no mundo erudito, tentava-se encontrar uma determinação temporal dissociada do vínculo com significados naturais. Bacon, por exemplo, retirou da autoridade dos antigos a sua perene pretensão à verdade, ao afirmar que a verdade seria filha do tempo. *Veritas filia temporis*.[11] Em termos mais simples: a verdade só era conhecida e aceita na medida em que se sintonizava com a execução temporalmente condicionada do conhecimento humano – ou seja, na medida em que também ela podia ser superada.

A passagem – comum já na Baixa Idade Média – do anseio cristão pelo reino da verdade eterna para um processo intramundano de conhecimento progressivo se manifesta de maneira particularmente clara em Pascal, no seu tratado sobre o espaço vazio, o *Traité du vide*. Lê-se aqui que, ao contrário

do animal que é sempre perfeito em si mesmo, o ser humano está investido na infinitude [*Unendlichkeit*]. É criado para a infinitude, mas já aqui num sentido ambíguo. Pois a infinitude não mais deve ser pensada apenas como algo que se encontra além da atividade humana. Em vez disso, o ser humano individual passa a aprender cada vez mais (e, de maneira sucessiva, todos os seres humanos aprendem em conjunto); dia após dia, ele avança na ciência, de forma que a humanidade, desde a juventude, passa a estar num progresso contínuo – na mesma medida em que o próprio mundo envelhece. "*Tous les hommes ensemble y font un continuel progrez à mesure que l'univers vieillit*" [Todos os homens juntos fazem um progresso contínuo na medida em que o Universo envelhece].[12] A antiga educação divina do povo fiel transforma-se na autoformação de todos os seres humanos dotados de razão. O progresso infinito conquistou para si um futuro que se esquiva da metáfora natural da velhice. O mundo, como natureza, pode até envelhecer no decurso do tempo, mas para a humanidade como um todo isso já não significa mais um declínio.

Em 1688, Fontenelle rejeitou abertamente a metáfora da velhice, pois, segundo ele, a mesma já não se prestava à descrição do progresso. Tudo no mundo indicava que a razão se aperfeiçoa continuamente. Por isso, a razão pode compartilhar das vantagens da juventude e das vantagens do ser humano maduro e sábio: "*C'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégéneront jamais*" [Ou seja, para deixar a alegoria, os homens nunca vão degenerar].[13]

Leibniz deu um passo além e excluiu também do âmbito cósmico a metáfora da velhice. Para ele, o avanço contínuo não era apenas produto do espírito humano; também dizia respeito ao Universo. A felicidade, afirmou, exige um avanço contínuo para desejos e perfeições sempre novos. Por isso, também o Universo jamais podia alcançar um grau último de maturidade. O Universo como um todo não regride nem envelhece, "*nunquam etiam regreditur aut senescit*".[14] Portanto, não é só o homem, mas o mundo inteiro

que progride. Mesmo que houvesse um regresso, isso aconteceria apenas para que o avanço subsequente ocorresse em velocidade dupla e se percorresse o dobro da distância. Resumindo: "O mundo só é o melhor dos mundos porque melhora continuamente"[15] ("*progressus est in infinitum perfectonis*").

Sem que se queira fazer caber toda a multiplicidade de Leibniz apenas nesse seu pensamento central, pode-se dizer que ele antecipou todas as posições assumidas no século XVIII para interpretar o recém-descoberto mundo histórico, e sobre elas refletiu. No século XVIII, e desde então, existe uma acepção ampla de que o avanço é geral e contínuo, enquanto toda recaída, todo declínio ou ruína, sempre são apenas parciais e temporários. Em outras palavras, o declínio, ou o retrocesso, não é mais um conceito opositivo puro, contraposto ao avanço ou ao progresso. Encontramos provas disso em inúmeros autores. Basta mencionar aqui Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland ou Kant, ou, no século XIX, Engels, Haeckel ou Eduard von Hartmann. Diferentemente do que ainda era comum na Idade Média cristã, esses autores já não remetem a assimetria entre progresso e declínio à dicotomia este mundo e outro mundo. Em vez disso, transformam o progresso numa categoria da história mundial cujo sentido consiste em interpretar todos os retrocessos como passageiros, e até mesmo como estímulos para novos progressos.

2. Para se caracterizar ainda melhor o surgimento do novo conceito, é preciso introduzir um segundo ponto de vista: a *temporalização*, num sentido que devo explicar a seguir.

Até o século XVIII, fala-se menos dos "progressos" ou dos "avanços" e mais da "*perfectio*", da perfeição como um modo de determinar a meta que deve ser alcançada nas artes e nas ciências e, por fim, em toda a sociedade. Descobrir as eternas leis naturais significava procurar alcançar uma meta finita, a partir da qual o ser humano seria capaz de dominar a natureza. Alternativamente, entender as leis da moral, com a ajuda do método

matemático, por exemplo, significava também alcançar uma meta com base na qual a sociedade humana poderia se organizar de forma justa. No século XVIII, essas determinações de meta são temporalizadas, isto é, são integradas na execução da história humana. Evidentemente, a metafísica de Leibniz continuou a exercer influência em muitos canais.

Do ponto de vista da história da palavra pode-se, então, demonstrar como, aos poucos, "*perfection*" é recalcada e substituída por "*perfectionnement*", inicialmente em 1725, por St. Pierre. Da "*perfection*" para o "*perfectionnement*": a determinação de meta transforma-se em categoria processual de movimento. A perfeição singular a ser almejada torna-se iterativa. Turgot, por exemplo, falava inicialmente da massa de toda humanidade que, sem cessar, avança em direção à sua própria "perfeição". Mais tarde, corrigiu-se e disse que a raça humana, na felicidade e na miséria, na tranquilidade ou na inquietação, estaria a caminho de uma perfeição *cada vez maior*.[16] Por fim, Condorcet, antecipando-se a Hegel, foi capaz de incluir no conceito também as contradições lógicas: o "*perfectionnement*" da raça humana é o fim, "*terme*", embora seja ao mesmo tempo ilimitado, "*indéfini*". A determinação de meta é incluída no próprio processo de aprimoramento constante. Condorcet também disse: "Os limites dos diversos progressos são apenas os próprios progressos."[17] Teríamos assim descrito aquela temporalização que, no século XVIII, passou a abarcar cada vez mais âmbitos da experiência e da expectativa humanas. O sistema da natureza transforma-se em história da natureza; as leis da ordem política, em leis do aprimoramento constante desta. Nas palavras de Lessing: "Creio que o Criador teve que habilitar todas as coisas que criou a se tornarem mais perfeitas para que pudessem ser preservadas na perfeição na qual ele as criou."[18] Lembremo-nos da sentença cristã medieval: ninguém é perfeito se não almeja uma perfeição ainda maior. Essa afirmação, aplicada primeiramente à alma individual, é agora transformada. Visa ao futuro terrestre e confere uma direção à história, a qual, por sua vez, se liga de volta

à consciência humana. De certa forma, é o progresso do progresso que supera qualquer retrocesso. O "progresso" transforma-se num *conceito reflexivo de caráter processual* [*prozessualer Reflexionsbegriff*].

Poderíamos dizer que, ao ser descoberto como processo, o tempo histórico é, de certa forma, dinamizado. Ou, como afirmou Kant: "A criação nunca está encerrada. Começou em determinado momento, mas nunca terminará."[19] Nenhuma experiência pretérita era capaz de impedir que expectativas ainda maiores se levantassem. A experiência do passado e a expectativa do futuro afastaram-se uma da outra, dissociando-se progressivamente. Essa diferença encontra no progresso o seu conceito comum.

3. O que até agora descrevemos como temporalização e desenvolvimento de um horizonte aberto de futuro corresponde à gênese do novo conceito. Alguns talvez se surpreendam ao ouvir que, na língua alemã, a *palavra* "progresso" [*Fortschritt*] só foi criada no fim do século XVIII. Até o momento, pelo menos no que diz respeito ao uso linguístico alemão, tratamos apenas da pré-história do nosso conceito. Já vimos que expressões latinas como "*profectus*", "*progressio*", "*progressus*" e variantes semelhantes estavam à disposição havia muito tempo. Na língua francesa, "*le progrès*" raramente foi usado no singular; normalmente falavam de "*les progrès*" no plural, dos progressos que remetiam a áreas individuais. Até mesmo Condorcet fala apenas da soma de progressos individuais, e não do "*progrès*" como tal; daquele que é próprio sujeito de si mesmo. Também em inglês "*progress*" foi usado principalmente no plural, ao lado de "*improvement*" ou "*advancement*". O uso linguístico alemão era igualmente diversificado. Falava-se, por analogia com o significado espacial, de avanço [*Fortgang*], do avançar [*Fortschreiten*] ou de prosseguimento [*Forschreitung*]; ou, recorrendo-se a metáforas biológicas, de crescimento [*Wachstum*], aumento [*Anwachs*] e acréscimo [*Zuwachs*]; ou ainda, num sentido mais moral, de aprimoramento [*Verbesserung*] e aperfeiçoamento [*Vervollkommnung*]. A

todos esses casos, porém, faltava uma expressão central capaz de reunir num único conceito todas as nuanças de significado e de uso. "O progresso" ["*Der Fortschritt*"] – termo encontrado pela primeira vez em Kant – era uma palavra que, de forma sucinta e prática, reunia em si todas as interpretações do progresso originadas nos âmbito científico, técnico, industrial e, por fim, também moral e social, e até mesmo no da história geral.

"O progresso como tal" [*Fortschritt selber*] é um *singular coletivo*. Reúne numerosas experiências em uma única expressão; é um daqueles singulares coletivos que, no fim do século XVIII, medraram rapidamente, para abranger em si uma experiência cada vez mais complexa, elevando-a a um nível mais avançado de abstração. Do ponto de vista da história da linguagem, trata-se de um processo ao qual correspondem – de uma forma que ainda precisa ser investigada – a Revolução Francesa, no plano político, e, no econômico, o incremento do comércio internacional e a Revolução Industrial.

É possível descrever de modo formalizado como "o progresso" surgiu como singular coletivo e como se transformou em um conceito-chave histórico. Esse processo deu-se em três fases sobrepostas: num primeiro passo, o sujeito do progresso é universalizado. Isso quer dizer que já não se refere a áreas delimitadas, como a ciência, a técnica, a arte etc., que, até agora, representavam o substrato concreto dos respectivos avanços. Agora, o sujeito do progresso é ampliado e passa a ser um *agens* que ou tem uma máxima generalidade, ou tem uma obrigatória pretensão de generalidade: trata-se do progresso da humanidade. No início, a "humanidade" [*Menschheit*] não era compreendida como um sujeito ativo, mas antes como um sujeito referencial, no sentido, por exemplo, daquele "povo hipotético" que, para Condorcet, é o sujeito mentalmente construído de todos os progressos individuais. O povo eleito de origem judaico-cristã transforma-se em hipóstase do progresso. Logo em seguida, torna-se possível falar também do "progresso do tempo" e, muito mais tarde, do "progresso da história".

Assim, das histórias dos progressos individuais resulta o progresso da história. Essa é a segunda fase. Pois, em decorrência da universalização do nosso conceito, o sujeito e o objeto trocam de papel. O *genitivus subiectivus* transforma-se em *genitivus obiectivus*: nas expressões "progresso do tempo" e "progresso da história", o progresso assume o papel dominante e passa a ser o *agens* histórico. Lembremo-nos do nosso exemplo inicial, a frase "isso vem do progresso". Agora podemos dizer: a modalidade temporal assume a função do portador da ação.

Numa terceira fase, a expressão, por fim, se autonomiza: o progresso transforma-se em "progresso como tal" [*Fortschritt schlechthin*]; torna-se, assim, sujeito de si próprio. Antes, havia sido possível falar apenas em progresso da arte e da técnica, e depois também em progresso do tempo ou da história. Mas, no século XIX, torna-se comum e usual evocar o progresso isoladamente. Assim, a expressão se transforma numa palavra-chave da política; num lugar comum que, no início, ajudou a criar partidos e a alicerçar a consciência deles, mas que, aos poucos e cada vez mais, passou a ser reivindicado por todos os partidos. Pois, a partir do século XIX, torna-se difícil legitimar-se a si próprio politicamente sem que se seja ao mesmo tempo progressista.

Lemos, por exemplo, num panfleto católico de 1877, publicado em Paderborn: "A Igreja Católica é o poder social e conservador *par excellence*; por isso é também a criadora da liberdade e do progresso."[20] Mas quero me poupar o trabalho de retraçar a história desse lugar comum no século XIX, o qual, já no final desse mesmo século, começou a perder força e passou a ser visto com suspeita em muitos campos políticos. Pretendo voltar minha atenção para aquilo que ocorreu no campo conceitual ligado a noções como declínio, decadência, ruína ou retrocesso.

4. Como vimos, na Antiguidade, o progresso e o declínio eram *conceitos de sucessão*. Na Idade Média, eram *conceitos de correlação*, que, porém, dada sua referência ao reino de Deus e a este mundo, se relacionavam um com o

outro de modo desigual. No início da Idade Moderna, o retrocesso ou declínio parecem ter sido colocados numa posição secundária, na medida em que cada retrocesso era posto na conta do progresso. O progresso e o declínio entraram numa tensa relação assimétrica, o que permitia aos iluministas interpretar cada retrocesso e cada desvio como um passo que somente aceleraria os progressos futuros. Esse esquema de pensamento é aplicado ainda hoje sempre que as ideologias políticas subscrevem a um progresso linear, o qual, embora marcado por interrupções, extrai legitimidade política da sua própria inexorabilidade. No entanto, as coisas não pararam por aqui. Perguntemos então: onde foi parar esse conceito de declínio, de decadência ou até mesmo de ruína? (Para ter uma noção da resposta, basta pensar em *A decadência do Ocidente*, de Owald Spengler.)

O declínio sempre ressurge, seja como aporia do progresso, seja como reprodução do declínio pelo próprio progresso. Primeiro, devemos lembrar que, embora muitos progressos fizessem parte da experiência do século XVIII, o próprio progresso ainda não era o único sobreconceito [*Oberbegriff*] a partir do qual a história era compreendida.

Diderot publicou a *Enciclopédia* para acelerar o Iluminismo. Porém, ao mesmo tempo e por influência das teorias cíclicas da Antiguidade, reconheceu no horizonte a ameaça de uma catástrofe. Nesse sentido, queria que a a *Enciclopédia* – que compilara todo os saberes – fosse ao menos uma espécie de "arca de Noé" da razão, capaz de salvar para a época vindoura todos os conhecimentos até então adquiridos. Voltaire, que repetidas vezes tentou estimular progressos individuais por meio de uma crítica aguçada a ordens de coisas abusivas, também tinha grandes restrições em relação ao otimismo. O panorama da história apresentava-se-lhe como um contínuo vaivém. Ele só admitia na historiografia quatro momentos de esplendor cultural – em Atenas, na Roma de Augusto, no Renascimento e na era de Luís XIV. A todos esses se seguiu a deterioração. O *Candide* anula completamente toda e qualquer progressividade, como a que havia sido

introduzida na metafísica de Leibniz. Nem Diderot, nem Voltaire eram dogmáticos quanto a um progresso linear; também não o eram com relação a um progresso descontinuado. Contra isso agia o excesso de experiências contraditórias e, provavelmente, também a formação clássica de ambos.

Coube a Rousseau o mérito de ter criado uma nova fórmula complementar para o progresso e o declínio, que está apta a abarcar muitos fenômenos da nossa modernidade. Em seus dois discursos, ele tematizou as contradições que, aos seus olhos, pareciam predominar entre, de um lado, o desdobramento progressivo da arte e da ciência e, do outro, a desintegração dos costumes; tais contradições também permitiam estabelecer uma correlação entre, de um lado, os progressos civilizatórios e, do outro, a crescente desigualdade política. A fim de explicar essas tensões, Rousseau cunhou uma nova expressão, a *perfectibilité*, que poderíamos traduzir de forma um tanto desajeitada como "capacidade para o aperfeiçoamento" ou então simplesmente como "perfectibilidade". Como disse Novalis: "As pessoas distinguem-se dos outros seres da natureza por uma (rápida) progressividade, ou perfectibilidade."[21]

A capacidade de se aperfeiçoar, a perfectibilidade, era para Rousseau o critério que distingue dos animais tanto o ser humano individual quanto o *genus humanum* como um todo. Essa perfectiblidade não era uma determinação histórica e empírica, mas antes uma categoria antropológica ou meta-histórica. Definia o objetivo básico do ser humano como ser histórico, como condição de toda história possível. O ser humano está condenado a avançar, a concentrar todos os seus esforços na tentativa de dominar as forças da natureza, a erguer no seu dia a dia andaimes civilizatórios, a organizar-se politicamente para poder viver e desenvolver sua indústria com o crescente uso da razão. Mas essa soma de progressos é apenas um dos lados do balanço. O outro revela a perda da inocência natural, a desintegração dos costumes e a instrumentalização da linguagem

com prejuízo para a unidade entre o sentimento e a razão. O progresso, portanto, gera decadência.

Não se quer aqui investigar o componente crítico-cultural ou neurótico de Jean-Jacques Rousseau. Apenas uma coisa deve ser aclarada: a perfectibilidade é um *conceito temporal de compensação*. Ao mesmo tempo em que dispõe do seu potencial de aperfeiçoamento, o ser é capaz de (na verdade, está condenado a) sempre produzir a dissolução, a corrupção e o crime. Mais ainda, já que o progresso é irreversível, algo que Rousseau admite, abre-se, com o decorrer do tempo, uma tesoura. Quanto mais o ser humano é obrigado a se aperfeiçoar do ponto de vista civilizatório, maior também será a probabilidade de que ele perca a sua integridade.[22]

Assim, Rousseau instaurou um modelo de reflexão, conscientemente hipotético, que é adequado para compreender muitas dimensões da experiência na modernidade, ou seja, em nosso próprio tempo. É justamente o progresso que reproduz as manifestações de dissolução que devem ser atribuídas especificamente a ele próprio. E quanto mais poderoso o progresso – basta lembrar a bomba atômica, as armas químicas e as câmaras de gás –, maior também a capacidade humana de produzir catástrofes.

Kant também levou isso em conta quando considerou que o progresso era uma obrigação moral e disso deduziu que a humanidade avançaria para algo melhor porque era obrigada a avançar. De acordo com Kant, a tese do declínio constante, segundo a qual o mundo se aproximaria do fim em uma acelerada queda, não pode ser comprovada – do contrário, já teríamos encontrado o fim há muito tempo. Por outro lado, não existem, em princípio, limites para a perspectiva do futuro. Contudo – e Kant nunca ocultou isso –, abre-se ao mesmo tempo a perspectiva "para uma sequência infinita de males".[23] Nesse sentido, Kant se manteve fiel a Rousseau.

Foi, portanto, o modo contrafactual de visão usado por Rousseau que o capacitou a ser o primeiro a reconhecer a aporia do progresso. É justamente porque não pode ter fim que o progresso eleva a probabilidade da

deterioração [*Verfall*] – expressão que já não deve mais ser lida como metáfora natural, mas no sentido de catástrofes que o ser humano agora é capaz de provocar por conta própria, com a ajuda do seus poderes de domínio técnico.

No entanto, foi outro *outsider*, Nietzsche, quem escrutinou a estrutura aporética do progresso de novo e de maneira ainda mais provocadora do que a de Rousseau. Nietzsche valeu-se do "progresso" e do "retrocesso" como categorias de diagnóstico, ao mesmo tempo em que as desmascarava como ilusões históricas e perspectívicas, mesmo que apenas para "infundir o desejo do fim naquilo que se degenerou e pretende morrer".[24] Mas interrompamos aqui o raciocínio[25] e voltemos o olhar para trás.

O conceito de progresso desempenhou um papel histórico singular. Pois nele está contida a ideia segundo a qual, desde a industrialização e a tecnificação, as condições de nossas experiências passadas nunca bastam para prever as surpresas e as inovações vindouras. É verdade que, desde o século XVIII, o progresso gera uma coerção para o planejamento, cujas metas, no entanto, sempre precisam ser redefinidas por causa do contínuo surgimento de fatores novos. O conceito de progresso captura exatamente aquela experiência típica do nosso próprio tempo moderno, que repetidamente revelou novidades imprevisíveis e que dificilmente podem ser comparadas com o passado. Levar tal imprevisibilidade em conta tornou-se algo central para o conceito moderno de progresso, de forma que esse conceito já adquiriu um significado estabilizador e, em relação à própria modernidade, conservador. A confiança no progresso que nos leva sempre adiante tem ficado, de certa forma, fora de moda, embora não se tenha tornado completamente injustificada.

A princípio, porém, distinguia-o a capacidade de tematizar a própria singularidade da mudança. A transformação do mundo estamental dominado pela agricultura, com suas recorrentes carestias, numa sociedade industrial moderna e tecnicamente reconfigurada, foi algo singular, se

comparada a toda história transcorrida até então. Com a aceleração crescente, novos espaços foram conquistados, não só pela exploração extraplanetária, mas, sobretudo, por meio de melhoras na mobilidade e na ascensão social das massas, no incremento do consumo e no conforto para quase todos. Por fim, a expectativa de vida foi prolongada a quase o triplo da que era o caso na Idade Média.

Mas tudo isso vale de modos diferentes em termos de um escalonamento espacial e temporal. Os mencionados fenômenos de avanço irrefutável distribuem-se desigualmente entre os diferentes estratos sociais e permanecem limitados ao espaço atlântico, à Europa e à América do Norte, com as exceções do Japão e de outras áreas existentes dentro dos outros continentes. A maior parte do planeta é pouco afetada por esse progresso, ou apenas o é de maneira negativa.

Em termos de uma política do poder, é fácil fazer um cálculo contrário. As relações entre as unidades de ação política no nosso planeta já não podem mais ser compreendidas de modo linear em uma escala que marque uma única progressão. A retração do poderio europeu, anteriormente tão central, gerou grandes desproporções entre progresso civilizatório e poder político. Criou-se aqui uma discrepância que, em 1919, Paul Valéry diagnosticou com uma clareza surpreendente.[26] Antigamente modelo e precursora de todo avanço, a Europa viu o seu papel de liderança deteriorar-se. Surge então a pergunta se a autodestruição imperialista das grandes potências europeias não estaria a se reencenar em extensão global, de modo que também aqui as condições de um possível avanço se revelariam ao mesmo tempo como os grandes obstáculos ao avançar.

Abstraindo-se o desnível espacialmente escalonado entres os progressos doravante tão divergentes, permanece válido o cálculo imanente realizado pela primeira vez por Rousseau. As oportunidades e as técnicas de destruição em massa aumentaram paralelamente às conquistas civilizatórias – e já se transformaram em realidade, algo que pode vir a se repetir cada vez

mais na medida em que cada vez mais mãos têm acesso a novas armas atômicas, biológicas e químicas.

Resta-nos a chance de voltar o nosso olhar para as experiências de tempos passados para relativizar historicamente o progresso a partir da perspectiva que conhecemos. Permanece insuperável a formulação antiga daquele conhecimento segundo o qual, para unidades de ação idênticas, cada ascensão costuma ser seguida pelo declínio; ou, para unidades de ação diferentes, a ascensão de uma costuma implicar o declínio da outra. (Além disso, também não se deixa refutar a interpretação cristã do "*profectus*" para a atitude e disposição em contraposição a todas as confusões deste mundo – pelo menos no que tange às pessoas que sabem que são afetadas por elas.)

Impõe-se, por isso, a conclusão de que o progresso da modernidade – a despeito da sua pretensão universal – repercute apenas uma experiência parcial que permanece consistente em si mesma, embora, por razões compreensíveis, se sobreponha a ou obscureça outros modos de experiência. Evidentemente, na história humana há estruturas de longo prazo que persistem sem que sejam minimamente afetadas pelo progresso técnico-industrial.

Isso poderia ser demonstrado nas discussões travadas entre os progressistas já desde o século XVII. Pois, na medida em que nossa categoria era carregada com sentido, descobria-se também a discrepância existente entre o progresso técnico-civilizatório e a postura moral do ser humano. Observava-se repetidamente que a moral está sempre atrasada em relação à técnica e ao desenvolvimento progressivo desta.

Esse foi o ponto de partida de Hobbes quando centrou todos os seus esforços na tentativa de encontrar, para o Estado, regras tão certas quanto as da geometria. Kant partiu do pressuposto de que a civilização já havia progredido em excesso, enquanto os seres humanos, como seres morais, só seriam capazes de alcançar esse progresso mediante grandes esforços – e teriam de o fazer de forma acelerada caso quisessem ajustar a moral ao nível

atingido pelos conhecimentos técnicos. E também no século XIX, era comum a alegação de que a técnica e a indústria corriam apressadas em progressão geométrica, enquanto a moral ficava para trás, com sua marcha em progressão aritmética. Essa discrepância – que pertence manifestamente ao progresso desde os primórdios – perfaz a sua aporia: a de não conseguir se colocar à altura daquilo que ele mesmo elevou. Ou, em outras palavras, a de que a planificação do progresso nunca é capaz de seguir naquela direção em que o "progresso em si" se realizaria independentemente das cabeças das pessoas envolvidas.

---

[1] Prof. dr. Heinrich Grupe (1878-1976).

[2] Cf. a antologia *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, org. Reinhart Koselleck e Paul Widmer, Stuttgart, 1980, com contribuições de Walbank, Franz Georg Maier e Herzog; cf. também Christian Meier, "'Fortschritt' in der Antike", em Otto Brunner et al. (org.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 2, Stuttgart, 1975, p. 353-363.

[3] O termo *Oberbegriff*, aqui traduzido como "sobreconceito", comparece em algumas oportunidades ao longo do livro e não chega a constituir uma categoria com um papel propriamente analítico. Desempenha, antes, uma função mais descritiva. O prefixo *Ober-* pode indicar tanto uma condição de superioridade (*Oberkommando* = alto-comando) quanto, em termos mais concretos, uma situação de sobreposição ou de sobrelevação (*Oberlicht* = luz de cima; *Oberbau* = superestrutura, construção superior). Koselleck emprega *Oberbegriff* para designar conceitos gerais e abrangentes, o que, em alguns casos, descreve uma condição de superioridade e, em outros, apenas indica o caráter englobante da noção. [N.R.]

[4] Cf. a contribuição de Franz Georg Maier no volume mencionado.

[5] Sobre o que se segue, cf. meu artigo "Fortschritt" em *Geschichtliche Grundbegriffe* (anotação 2), p. 363-423.

[6] *De Civ. Dei* 10.14.

[7] Isidoro de Sevilha, Sent. 2.5.3, Migne, Patr. Lat., t. 82 (1862), 604.

[8] Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae 2, 3, Migne, Patr. Lat., t. 183, 369 C, e Epistolae ad dragone monachum, § 1, Migne, Patr. Lat., t. 182, 100.

[9] Paulino de Aquileia, *Liber exhorationis, vulgo de salutaribus documentis*, c. 43 (c. 795), Migne, Patr. Lat., t. 99, 246A.

[10] Cf. Melville, na antologia mencionada acima.

[11] Francis Bacon, *Novum Organum* I, p. 84; Works, 1864, v. 1, p. 190ss; ed. em alemão, *Neues Organ der Wissenschaften*, trad. e org. Anton Theobald Brück, Leipzig, 1830, p. 62ss; reimpressão, Darmstadt,

1962.

[12] Blaise Pascal, *Fragment de preface sur le traité du vide*, Œuvr. *compl*., ed. Léon Brunschvicg et Pierre Boutroux, t. 2, Paris, 1908, p. 138ss.

[13] Bernard de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, Œuvr. *compl*., ed. G. B. Depping, t. 2, Paris, 1818 ; reimpressão, Genebra, 1968, p. 364.

[14] Citação do seu espólio manuscrito por Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 444.

[15] Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, org. Wolf von Engelhardt e Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main, 1965, p. 368ss, "De progressu in infinitum".

[16] Cf. meu artigo "Fortschritt" (anotação 4), p. 377.

[17] Condorcet, *Esquisse d'un tableaux historique des progrès de l'esprit humain* (1794), org. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main, 1963, p. 364, 382, 388.

[18] Lessing, carta a Mendelssohn de 21 de janeiro de 1756, *Sämtliche Schriften*, v. 17, 1904, p. 53.

[19] Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, AA, v. 1, 1902, p. 256, 314. Cf. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1966, p. 182ss, 427ss.

[20] Franz Hitze, *Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn, 1877, p. 182.

[21] Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, *Gesammelte Werke*, v. 3, 1968, p. 668.

[22] Cf. Starobinski na antologia acima mencionada (anotação 2).

[23] Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794), AA 8, p. 334ss.

[24] Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, mai.-jul. 1885, 35 (82), *Kritische Studienausgabe*, org. G. Colli e M. Montinari, 2ª ed., Munique, 1988, v. II, p. 547.

[25] Cf. Bernhard Lypp na antologia mencionada acima (anotação 2).

[26] Paul Valéry, *La crise de l'esprit*, Œuvr. ed. Jean Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, t. 1, p. 988-1040. Cf. também Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959, p. 111ss, "Die Krise des Fortschrittsglaubens"; e Karl Löwith, *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen, 1971, capítulo IV, "Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung", p. 89-113.

IX.
Deslocando os limites da emancipação: um esboço histórico-conceitual

"Se o senhor não ameaça e não domina os seus servos, nenhum deles labuta e trabalha com honestidade e diligência. Vê: Zeus providentemente rouba de cada homem metade da sua *aretê*, quando o emaranha na servidão." A servidão [*Knechtschaft*], portanto, reduziria à metade a diligência ou virtude de um homem. Essas palavras do fiel pastor Eumaio dirigidas a Ulisses (17, 320ss) descrevem um estado de coisas que, desde então, marcou a história do mundo de múltiplas formas. Um servo é apenas meio ser humano, um ser dependente do senhorio [*Herrschaft*]. Ou melhor: o servo subjugado a um senhor transforma-se em meio ser humano. As afirmações quantificadoras podem apresentar variações e não devem ser interpretadas apenas metaforicamente.

No início da Idade Média, o *Wergeld*[1] podia baixar a apenas 1/3 ou à metade daquilo que podia ser reivindicado para um senhor livre em função do sexo ou do grau de liberdade da vítima. O juramento de um só nobre pesava o mesmo que o de vários camponeses somados. Em 1787, quando falhou a tentativa de incluir a libertação dos escravos na Constituição americana, a contabilidade eleitoral passou a adicionar a cada proprietário um número correspondente a 3/5 dos seus escravos (art. I. 2). E quando, na Prússia, a servidão e o trabalho forçado foram abolidos, a escola liberal assumiu que a produção dos libertos aumentaria de um fator de 2/3 para 1. Também a teoria da mais-valia, apropriada pelo capitalista explorador, pode ser integrada a essa sequência de afirmações quantificadoras.

Independentemente de o servo ser qualificado como metade, 2/3, ou 3/5 de ser humano, ou de a humanidade lhe ser negada por completo, ou ainda, como no caso do escravo, de ele ser considerado um objeto, o diagnóstico estrutural permanece o mesmo (apesar de muitas e profundas transformações históricas): o ser humano dominado por outro ser humano não conta como um ser humano completo. Esse tipo de cálculo independe

do fato de o diagnóstico ser avaliado como necessário e positivo, ou como arbitrário e negativo.

Falando de maneira geral, pode-se dizer que, tendo em conta as formas de dominação existentes até o século XVIII, a juridicidade [*Rechtmässigkeit*] do senhorio e da servidão não era colocada fundamentalmente em questão. No entanto, apesar da sua aceitação geral, a relação entre senhor e servo nas suas infinitas gradações raramente foi teorizada sem que passasse por modificações. Por meio das suas doutrinas acerca da liberdade interior – que caberia de modo igual a todos os seres humanos ou lhes seria concedida igualmente na fé –, o estoicismo e o cristianismo possibilitaram um reconhecimento também dos escravos, dos oprimidos e de dependentes de todo tipo. Aqui e ali, esse reconhecimento podia exercer uma influência sobre a relação entre senhor e servo, como, por exemplo, nas relações feudais. Mas isso não necessariamente ocorria. Nenhuma doutrina teológica ou moral da liberdade interior, da igualdade de todos os seres humanos perante Deus, ou da igualdade natural humana jamais questionou a institucionalidade de instituições como a da ausência de liberdade [*Unfreiheit*], da sujeição [*Hörigkeit*], da servidão, ou da escravidão – esta última disseminada terrivelmente ao longo da Alta Idade Moderna. De la Boétie foi certamente o primeiro pensador moderno que, ao demonstrar o caráter voluntário de toda servidão, pretendeu provar que ela poderia ser abolida também pelo livre-arbítrio (1577).

Isso leva-nos a outro tipo de argumentação, que se pode chamar de doutrina da inversão. Esta adota como ponto de partida uma boa compreensão da servidão para melhor fundamentar a dominação. Lembre-se de Diógenes, que dizia que o verdadeiro mestre de cada senhor era o seu escravo; ou dos sacerdotes que, como servos de Deus, reivindicavam para si a dominação suprema neste mundo, ou procuravam controlar de forma indireta o domínio exercido por outros; ou ainda da circunstância, concebida desde Diderot e Hegel, de que com o decorrer do tempo o

verdadeiro domínio passa para as mãos dos próprios servos, pois estes, por meio do trabalho e da reflexão, colocam os senhores em situação de dependência, privando-os da sua anterior função. Força-se assim, num primeiro passo, o reconhecimento recíproco, para que em seguida passe a ser concebível dissolver todas as dependências pessoais vinculadas a funções sociais. Só com o Iluminismo surge o desafio da assim designada emancipação [*Emanzipation*][2] que exige a abolição fundamental do domínio do ser humano sobre o ser humano.

Somente a partir do Iluminismo é que o privilégio de exercer domínio sobre seres humanos, até então limitado aos cidadãos livres e aos senhores, se transforma num direito universal. Agora, a dominação só pode corresponder à autodominação [*Selbstherrschaft*] do ser humano adulto (primeiro dos homens, depois também das mulheres) sobre si mesmo. A máxima do autocontrole [*Selbstbeherrschung*], que até então só podia ser interpretada em termos de filosofia moral, agora se transforma no postulado político, segundo o qual a liberdade interior só pode perdurar caso seja realizada também exteriormente.

A novidade da posição iluminista consiste no fato de que ela não nos permite voltar atrás – nem para uma interioridade isolada, nem para o mundo do além, ou seja, para instâncias que até então ofereciam compensações para a servidão e para as humilhações sofridas. No entanto, isso não quer dizer que essas instâncias já não existam para os seres humanos do nosso século. Em vez disso, o que ocorre é que elas são omitidas ou suprimidas para efeito argumentativo sempre que se proclama o postulado de uma libertação [*Befreiung*] incessante e definitiva do ser humano do domínio por outro ser humano. No decorrer do século XVIII, o ônus da prova desse postulado – que é, do ponto de vista lógico, isento de contradições internas e, do ponto de vista moral, clarividente – é removido do contexto de uma justificação jusnaturalista, recaindo, pois, sobre um futuro histórico diante do qual todas as experiências feitas até então nada

tinham a dizer. A metamorfose do domínio pessoal em administração racional pode até ser demonstrada empiricamente. Mas até agora, em lugar algum, realizou-se aquilo que com tal transformação se esperava ver materializado: a libertação do ser humano da sua dependência em relação a outro ser humano, ou seja, a sua redenção dentro da história, ou a anulação da alienação. Com isso, chego àquela temática que, desde o século XVIII, tem transformado um desafio europeu num desafio para a história mundial.

Adotarei uma abordagem em dois passos. Primeiro, apresentarei um esboço de história conceitual que retraça o significado e a ampliação do significado da "*emancipatio*". Depois, tentarei deduzir algumas consequências teóricas da história do conceito.

I. Sobre a semântica histórica da "emancipação"

O termo "*emancipatio*", formado a partir de "*e manu capere*", designava na República romana aquele ato jurídico pelo qual um *pater familias* podia retirar o seu filho da alçada do poder paternal. Com isso, o filho era excluído da família, tornando-se *sui iuris* aos olhos do direito civil. O filho não emancipado possuía cidadania [*Bürgerrecht*] e autorização para atuar no comércio ou contrair matrimônio; apenas não podia dispor sobre bens. Do ponto de vista legal, não existia o direito de se libertar do poder do pai. A exoneração unilateral em relação à alçada do poder doméstico patriarcal foi gradativamente facilitada no decurso do fim da República e da era imperial, por decretos administrativos que favoreciam a criação de uma *familia* própria.

Na Idade Média, esse *terminus technicus* também foi usado no âmbito do direito consuetudinário germânico. Este permitia que a autonomia civil fosse obtida quase automaticamente quando se chegava à idade adulta, a qual era atingida mediante o casamento, a autonomia econômica ou a posse de cargos e honrarias. Com isso, a expressão perdeu o significado que lhe dava especificidade no âmbito do direito romano, ou seja, o de um ato jurídico unilateral por parte do *pater familias*. Passou então a ser aplicada para designar uma maturidade ou maioridade que se podia atingir naturalmente, no mais tardar aos 25 anos de idade. O uso linguístico tornou-se mais elástico. Apenas a liberação [*Freilassung*] precoce foi designada como emancipação [*Emanzipation*] (ou também como

manumissio, termo que, originalmente, visava apenas à libertação de escravos), enquanto, por volta de 1700, também o estado de independência assim alcançado podia ser descrito como emancipação. A intepretação que enfatizava o significado original fixado na tradição romana perdeu o seu monopólio conceitual. Já antes do Iluminismo, inúmeras teorias jusnaturalistas incorporavam a máxima segundo a qual a emancipação – e, com ela, a capacidade de ser sujeito de direitos [*Rechtsfähigkeit*] – se dava automaticamente com a maioridade, sendo assim obtida naturalmente. Desde então, a correlação entre uma predeterminação natural e a capacidade de ser sujeito de direitos foi incorporada pelo conceito de emancipação.

No entanto, até o século XVIII, não puderam ser sequer tangenciadas por qualquer emancipação as diferenças realmente existentes em termos de posição social e de direito, ligadas a dependências feudais ou senhoriais, ou a privilégios estamentais que se estendiam a toda constituição política, econômica e social. A dominação era pressuposta por toda forma de emancipação, tanto por aquela implementada unilateralmente, quanto pela que se dava em decorrência de processos naturais. Não é por acaso que no uso linguístico característico do alemão da Baixa Idade Média a expressão "servo" [*Knecht*] – que, inicialmente, designava o jovem que naturalmente alcançava a maioridade e se tornava adulto – tenha perdido o seu significado natural: no sistema feudal, era possível que alguém permanecesse um "servo" por toda a vida. Não existia qualquer *terminus* jurídico que pudesse indicar uma libertação [*Freisetzung*] geral da dominação. Foi justamente esse significado que se acumulou na expressão "emancipação" ao final do século XVIII, sendo que não foi a linguagem jurídica, mas antes os usos psicológicos, sociais, políticos e, sobretudo, filosóficos da palavra que provocaram a mudança decisiva no seu significado. A extensão do, afinal, revolucionário potencial de significado da emancipação, com a qual ela ultrapassa as fronteiras do direito civil para atingir o plano das relações

humanas e dos modos de comportamento, realizou-se (de uma maneira que fica evidente para a história social e para a história da linguagem) não por meio do substantivo "emancipação", que permanecia apoderado pelo direito civil, mas primeiramente por meio do emprego verbal e adverbial da nossa expressão.

No latim, o verbo *emancipare* era transitivo e podia significar, por exemplo, "vender" ou "alienar". Após a assimilação do substantivo e do verbo pelas línguas vernaculares da Europa ocidental – na Itália e na França, no século XIV; na Inglaterra e na Alemanha, no século XVII –, despontou um uso reflexivo que, partindo do sentido consuetudinário de maioridade, finalmente passou a indicar um autoempoderamento [*Selbstermächtigung*] não contemplado na linguagem jurídica. Na tradição do direito romano, era impensável que alguém se emancipasse por conta própria.

Pode-se arriscar a tese de que o surgimento do uso verbal reflexivo – "emancipar-se" – teria inicialmente indicado e depois forçado uma profunda mudança de mentalidade. No início, a palavra era usada por intelectuais, poetas e filósofos que buscavam se libertar de todas as predeterminações e dependências, mas depois o novo uso ativista da palavra foi estendido cada vez mais a grupos ou instituições, e também a povos inteiros. Falava-se do coração emancipado que se esquivava dos votos religiosos (René d'Anjou, em 1455); Rabelais falou de pessoas que haviam se emancipado de Deus e da razão para perseguir seus afetos perversos, mas também dava à expressão um sentido positivo quando evocava a necessidade de se emancipar da servidão da ignorância. Montaigne fundamentou a distinção entre os seres humanos e os animais no fato de que os primeiros se emancipam das regras da natureza para poderem seguir a liberdade da sua imaginação. Essas expressões, que podem ser interpretadas antropológica e psicologicamente, eram dirigidas contra a Igreja, a teologia, a tradição, a autoridade, e logo começaram a ter efeitos também no campo da política. Em 1595, uma das razões indicadas para a guerra civil religiosa na França foi a emancipação

exagerada do terceiro estado, que teria se despido de toda forma de subserviência – e isso duzentos anos antes da grande revolução. No uso reflexivo da palavra, *eo ipso*, jazia um impulso antiestamental. No alemão, essa evidência linguística – de uma atitude de recusa da obediência ou de apropriação de liberdades desmedidas – foi registrada, na maioria das vezes, de forma negativa pelos gestores do léxico, algo que apenas confirma o componente antiestamental que indicamos acima.

A conotação positiva da autolibertação [*Selbstbefreiung*] teve manifestamente na Inglaterra a sua mais ampla e rápida difusão. Desde Bacon – "*for I do take the consideration in general (...) of human nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by itself*" [Ainda faço a consideração geral (...) que a natureza humana é adequada para ser emancipada para tornar-se um conhecimento por si mesma] –, passando por Sir Thomas Browne, que fundamentou a fé numa razão que teria se emancipado de todos os testemunhos escritos; e chegando a Bentham, que acreditava estar vendo a emergência de governos que se haviam emancipado de governos já estabelecidos. Em todos esses casos, o ato que declara a maioridade é seguido por um autoempoderamento. De certa forma, na Alta Idade Moderna, inverteu-se o sentido que a expressão tinha no âmbito do direito romano, mesmo que o efeito de escapar da alçada do poder de outrem tenha sido abarcado tanto pelo uso transitivo da palavra, quanto pelo intransitivo.

O autoempoderamento recorria, todavia, a títulos abrangentes de legitimação: natureza, razão, livre-arbítrio, ou seja, instâncias que, desde o Iluminismo, e também fora do âmbito do conceito reflexivo de emancipação, coagiam toda dominação tradicional a se justificar e pressionavam-na por mudanças. Isso também repercutiu sobre o novo e ampliado fundo de significados ligados a "emancipação": o ato unilateral do poder estatal com o qual este, por meio da emancipação, equipara alguém com outros portadores de direitos civis (algo que foi rigorosamente

preservado na linguagem jurídica do Código Napoleônico) foi reforçado com as reivindicações daqueles que se sabiam legitimados para se emanciparem a si mesmos. Os mencionados títulos qualificadores do direito, ou seja, natureza, razão e livre-arbítrio, contribuíram para dar ao nosso conceito um novo cunho histórico-filosófico.

Por isso, ciente do significado do termo na tradição jurídica romana, Kant definiu o Iluminismo não como emancipação, mas antes como "saída do ser humano da condição de uma menoridade autoinfligida". Com isso, o Iluminismo, como estimulante e meio de obtenção da maioridade, se estende a um tempo que vai além do ato jurídico singular de uma emancipação. Kant pôde dispensar o termo "emancipação", pois partia do pressuposto (característico da tradição do direito consuetudinário) de que os seres humanos "*naturaliter majorenn*,[3] mas preferem permanecer sob tutela". A conversão do amadurecimento natural em um imperativo moral e político – o qual, ao mesmo tempo em que estava em conformidade com a natureza, também pretendia ser mais do que natural – correspondia a um uso linguístico mais exato e também mais eficaz do que o que caracterizava a metáfora da emancipação jurídica, ainda demasiado presa à dominação. Essa maioridade, que tem base na natureza, mas que também se revigora a cada nova geração, converteu-se na perspectiva histórica de um futuro em que a humanidade se domina politicamente a si própria. Parcialmente real, parcialmente ideal, tal perspectiva servia bem para delinear uma ocorrência processual para a qual em breve se imporia a expressão "emancipação".

Em Paris, durante a Revolução, Forster foi o primeiro a subsumir a filosofia kantiana da história ao novo conceito de emancipação, que entrava cada vez mais em voga. Assim, a expressão alemã pôde conectar-se ao sentido coloquial que a palavra tinha entre os vizinhos ocidentais. Passou, portanto, a ser compreendida de modo reflexivo como autolibertação [*Selbstbefreiung*] em relação às amarras da tradição, bem como a registrar

uma pretensão normativa, que precisava ser legalizada por um ato jurídico do Estado.

A vantagem do novo conceito de emancipação, tal como passou a ser usado em escala generalizada por volta de 1800, estava na possibilidade de não só apontar o grau de amadurecimento natural das diferentes gerações, mas também de captar o ato jurídico de liberação [*Befreiung*] realizado mediante a autoemancipação [*Selbstemanzipation*]. Nesse triângulo entre predeterminações naturais, autoempoderamento individual e coletivo, e normatização jurídica, a "emancipação" adquiriu uma nova qualidade histórica. O conceito passou a poder ser lido simultaneamente como um conceito normativo, autorreflexivo e de evolução histórica: na sua temporalização, sempre estava encerrado um componente processual, gerador de direito. A emancipação torna-se o caso autêntico de um conceito histórico-filosófico de processo que, principalmente na primeira metade do século XIX, aglutinou em si a força de um conceito-chave. A redescoberta do conceito, a partir da década de 1960, não lhe acrescentou novas valências teóricas. "Qual é o grande desafio do nosso tempo?", perguntou Heine em 1828. "É a emancipação. Não só a dos irlandeses, dos gregos, dos judeus de Frankfurt, dos negros da Índia Ocidental e de outros povos oprimidos, mas a emancipação do mundo inteiro, sobretudo da Europa, que alcançou a maioridade e agora se desvencilha dos andadores de ferro que lhe foram impostos pelos privilegiados, pela aristocracia." A emancipação transformou-se em conceito de movimento de cunho histórico, sem que com isso fossem negadas as suas implicações jurídicas. A emancipação forneceu o denominador judicatório para todas as tentativas de abolir desigualdades jurídicas, sociais, políticas ou econômicas. Assim, em todos os casos, a expressão se converteu em um conceito que exigia a eliminação da dominação pessoal de um ser humano sobre outro ser humano e que podia ser interpretado de modo liberal (em favor do império das leis), democrático (em favor da soberania popular) ou socialista (em favor da

propriedade compartilhada como suposto meio para acabar com a dominação econômica). Tal como formulado em 1840 por Scheidler, o teórico mais lúcido de uma filosofia emancipatória da história, a emancipação se torna o "conceito prático mais importante". Ao mesmo tempo, porém, a expressão perdeu o rigor, pois se tornou plurivalente, capaz de abarcar conteúdos políticos totalmente divergentes, sem com isso perder a sua plausibilidade geral. Conquistou o *status* e a evidência de um lugar-comum. Mas era um lugar- -comum que, no entanto, pressupunha ou evocava um consenso mínimo em relação à igualdade de direitos devida a todos os seres humanos.

Desde pelo menos 1830, a "emancipação" já era empregada por toda parte como conceito de luta política. Visava, em primeiro lugar, a equiparar direitos individuais e pessoais, tomando como marco a situação jurídica preexistente em cada contexto. Em segundo lugar, tinha em vista possibilitar a equiparação dos direitos dos diferentes grupos: classes e estratos, mulheres, comunidades eclesiásticas e religiosas, povos inteiros. Em terceiro lugar, a emancipação era direcionada ao fim da dominação e à igualdade de direitos para toda a humanidade, para todo o mundo ou para toda a época a ser emancipada – como se costumava dizer enfaticamente então.

Chama a atenção que o termo tenha estado ausente da linguagem jurídica usada nos atos legislativos que efetuaram a emancipação de grupos até então subjugados – a emancipação dos judeus na França em 1791, em Baden em 1808 e na Prússia em 1812; as leis subjacentes àquilo que mais tarde viria a ser chamado de libertação dos camponeses; a emancipação dos católicos na Irlanda em 1829; ou a emancipação dos escravos nos Estados Unidos em 1865. Apesar disso, a linguagem política usava "emancipação" para designar tais atos jurídicos e foi sob essa mediação que eles penetraram na consciência geral.

Essa evidência permite supor que os juristas que formularam tais leis tiveram presente o rigoroso significado que o termo tinha no âmbito do

direito romano e estavam cientes de que por trás de toda emancipação se escondiam mais reivindicações do que as que no momento se poderiam realizar por uma via puramente jurídica. Como predisse O'Connell, com grande faro político, após ter forçado, com o amparo da sua organização católica de massas, a implementação do direito eleitoral passivo de todos os católicos na Grã-Bretanha (a chamada emancipação dos católicos): "*How mistaken men are who suppose that the history of the world will be over as soon as we are emancipated! Oh! That will be the time to* commence *the struggle for popular rights*" [Como estão enganados aqueles que supõem que a história do mundo acabará assim que formos emancipados! Ah! Esse será o momento de iniciar a luta pelos direitos populares].[4] Claramente, em cada emancipação parcial, a meta de uma igualdade universal de direitos – que arrasta consigo implicitamente a da abolição da dominação [*Herrschaftsfreiheit*] – desencadeia consequências que só podem ser geridas mediante mais emancipação.

Continuando em nosso exemplo inglês: a emancipação dos católicos forçou a reforma do direito eleitoral de 1832. Esta forçou as subsequentes ampliações do direito eleitoral que só muito tempo depois, em 1919, culminariam numa democratização geral. Desde então, impõem-se as tarefas de um Estado social que promova a redistribuição dos bens e dos lucros em prol da justiça social. No entanto, até agora ainda não se atingiu o equilíbrio econômico, que é precondição essencial para uma justiça social duradoura.

Ou, para citar o exemplo americano: na Guerra da Independência, o postulado da libertação dos escravos foi recalcado para não sobrecarregar a guerra com uma revolução socioeconômica. Permaneceu então um saldo que, desde a Declaração dos Direitos Humanos, ainda precisava ser resgatado. A equiparação legal dos negros na sequência da Guerra Civil levou a uma consolidação – em parte previsível, em parte inesperada – das desigualdades socioeconômicas e políticas. Até hoje, apesar das mudanças

lentas e dos avanços ocasionais, tais desigualdades continuam a representar um desafio para toda política doméstica e exterior dos Estados Unidos.

Uma certa teleologia *ex post* saturada de experiências corresponde à meta que, *ex ante*, havia sido definida com a Declaração dos Direitos Humanos. Até agora, porém, em nenhum lugar a história real seguiu de modo linear um programa, por mais claro que possa ter sido. É manifestamente um problema duradouro o de que as consequências de uma emancipação jurídica apresentam uma extensão e uma duração maiores do que as que podem ser abarcadas num ato legal.

Isso conduz a algumas perguntas teóricas que devem ser levantadas, à guisa de conclusão. Procedo, para o efeito, em dois passos: primeiro, argumentarei com a ajuda de elementos factuais concebidos empiricamente; depois, levantarei algumas perguntas referentes ao emprego plurivalente do conceito, para então apresentar algumas inferências.

II. Limites da emancipação?

Quando se percorre a história da implementação de atos legais de emancipação, pode-se observar, *em primeiro lugar*, que ela é frequentemente marcada por retrocessos. Quando, em 1829, os católicos conquistaram o direito de voto, rompendo assim o monopólio político da religião estatal anglicana, o Parlamento, no mesmo ato, elevou o censo de quarenta xelins para uma libra. Assim, os católicos perderam cerca de 60% das cadeiras de deputado que poderiam eleger. Aquilo que se tornara inevitável conceder no plano político foi em larga medida retirado por determinações ligadas ao poder econômico – isso para não mencionar o fato de que o pão continuava a faltar na mesa dos irlandeses.

A nossa série de exemplos dos Estados Unidos também revela retrocessos análogos. Durante a Guerra Civil, muitos trabalhadores brancos se negaram a lutar contra os estados sulistas porque, em caso de vitória, os negros emancipados ocupariam os seus empregos. As emancipações política e econômica bloqueavam-se reciprocamente. Mais tarde, os direitos eleitorais concedidos aos negros foram revertidos praticamente à estaca zero por meio de manipulações semilegais – provas genealógicas, provas de alfabetização,

redefinições de distritos eleitorais, questionamentos de constitucionalidade e outras coisas mais.

Encontramos contratempos semelhantes na história da emancipação dos judeus. A equiparação jurídico-civil e política introduzida pela Revolução Francesa voltou a esbarrar com limitações quando Napoleão alterou os direitos econômicos dos judeus da Alsácia e da Renânia. O mesmo vale em escala muito maior para os Estados Pontifícios depois de 1815. Menos grave, porém semelhante, a história da emancipação dos judeus na Alemanha é uma história de retardações. A emancipação jurídico-civil concedida na Prússia, em 1812, não foi estendida aos novos territórios que lhe foram anexados após 1815; sobretudo, as carreiras acadêmicas permaneceram interditadas aos judeus por uma declaração posterior. Os mesmos obstáculos mantiveram-se *de facto* até mesmo depois de 1869, quando a equiparação política se somou à equiparação civil de um modo quase óbvio: continuava a ser praticamente impossível que um judeu conseguisse ocupar um cargo público.

Pode-se extrair uma primeira conclusão dessas evidências históricas. O ato jurídico que determina uma equiparação [*Gleichstellung*] pode ser uma ajuda ou uma arma para realizar a igualdade de direitos [*Gleichberechtigung*], mas não é capaz de garanti-la. No jogo das argumentações, sempre entram condições sociais e econômicas que apontam para comportamentos obstrutivos. A emancipação legal é, portanto, uma condição necessária, mas nunca suficiente para a efetiva igualdade de direitos.

Uma *segunda* observação também nos leva para além dos limites de uma emancipação puramente legal. Na colônia francesa do Haiti – sob Toussaint l'Ouverture, um líder sinceramente impregnado dos ideais revolucionários, e com a ajuda dos jacobinos metropolitanos –, os direitos humanos e civis se materializaram em soberania própria, e isso custou a vida de 95% dos senhores brancos. Produziu-se uma guerra civil por motivos raciais e

econômicos, uma guerra de vingança e acerto de contas, que só pôde ser encerrada com a intervenção de Napoleão e da Inglaterra, mas cujo terror se perpetuou desde então. Temos aqui uma experiência histórica cuja repetição em condições semelhantes representa um perigo ainda não conjurado. Esse risco só pode ser contido se o postulado jurídico da igualdade de direitos entre todos os seres humanos no planeta não for apenas proclamado como norma legal, mas também praticado como uma máxima de justiça que é politicamente necessária e que tem de ser efetivada como uma garantia de sobrevivência. Não é preciso estimar aqui unilateralmente quais seriam os resultados empíricos desse prognóstico.

Seria descabido definir o extermínio dos judeus pelos alemães como um revés na história da emancipação. Todas as explicações ou paralelos socioeconômicos e crítico-ideológicos que tentam circunscrever essa ordem de coisas não conseguem alcançar o *factum brutum* do extermínio. Este até mesmo impede um alinhamento entre culpa e pena, a despeito de todas as tentativas legais. O assassinato em massa de pessoas inocentes foge a qualquer cálculo reparatório. Impossibilita-se até mesmo a atribuição de sentido por parte da vítima, ativa ou passiva. Assim, o extermínio dos judeus nos remete à lembrança negativa como possível pré-requisito de máximas de ações futuras: sem o reconhecimento prévio e recíproco da igualdade de direitos de todos os seres humanos e suas religiões é impossível obter uma ordem política pacífica no planeta. A tolerância torna-se o teste decisivo para todos os envolvidos.

Isso leva-nos a uma *terceira* observação associada às experiências emancipatórias do passado. A igualdade de direitos dos grupos a serem emancipados sempre foi remetida pela doutrina liberal somente aos indivíduos que os compunham. Estes, como seres humanos e cidadãos, deveriam poder gozar dos mesmos direitos já possuídos pelos demais participantes de determinada comunidade de direitos. Todo reconhecimento de grupos, como grupos, levantava a suspeita de que se

estava tentando criar um Estado dentro do Estado ou uma nação dentro da nação – suspeita que recaiu sobre maçons, jesuítas, judeus, protestantes, católicos, e também sobre as classes, definidas em termos estamentais. O reconhecimento dos indivíduos como seres humanos e cidadãos tinha a vantagem de poder ser concedido legalmente através de um ato de caráter geral. Mas as consequências históricas dessa perspectiva individualista levaram a um beco sem saída.

A maioria das teorias da emancipação do século XIX partia do pressuposto de que os judeus teriam que se assimilar ao longo do tempo, fosse de modo tradicional, por meio da conversão ao cristianismo, fosse de modo progressivo, por meio da adoção de um modo de vida coletivo supra ou extraconfessional que anularia ou suspenderia a oposição entre judeus e cristãos. Para uma minoria dos judeus, ambas as possibilidades eram desejáveis ou, no mínimo, aceitáveis. Mas o lado ruim desse processo emancipatório presumivelmente evolutivo era o de que o judeu não era emancipado exatamente *como* judeu. Kant esperava a "eutanásia do judaísmo" com o estabelecimento futuro de uma religião puramente moral. Bruno Bauer enxergava que, na medida em que uma religião cristã do além se revelasse supérflua, também se resolveria com isso a questão dos judeus. Marx acreditava que não haveria mais condições para continuar com a emancipação quando se efetivassem a emancipação da classe operária e a criação de uma sociedade sem classes e livre de dominação. Em todas essas leituras, os judeus, como judeus, tinham de desaparecer – desaparecer não como indivíduos dotados de iguais direitos em relação aos demais, mas como grupo, como comunidade religiosa ou como nação ou raça própria (não importa muito aqui o termo com que eram compreendidos ou com que se compreendiam a si mesmos).

É uma ironia da situação de então o fato de terem sido justamente os argumentos dos conservadores cristãos os que se mostraram capazes de reconhecer o judaísmo como tal: evidentemente, por trás deles, se

escondiam muitas vezes restrições antijudaicas e, mais tarde, antissemitas que impediam que, na Alemanha, as comunidades religiosas judaicas fossem tão respeitadas como as igrejas cristãs. Na Alemanha, negou-se aos judeus aquele reconhecimento que se tornou possível na Inglaterra dos *dissenters* e das denominações não anglicanas, e ainda mais no contexto do pluralismo religioso dos Estados Unidos, e que, na França, foi garantido pela organização nacional dos sinédrios, imposta por Napoleão – nada disso foi possível no *Reich* alemão.[5]

Pode-se extrair outra conclusão dessas evidências históricas. Nenhuma emancipação pode apenas promover a equiparação de indivíduos; deve sempre incluir os vínculos interpessoais dentro dos quais vivem as pessoas reais. Isso, contudo, pressupõe o reconhecimento e a equiparação jurídica de grupos. A igualdade de direitos não se deixa realizar na ausência de um pluralismo de alguma forma legalizado, seja em associações, comunidades religiosas, partidos e organizações, seja no âmbito de constituições federativas. O ser humano sempre vive em unidades de ação. Quando estas não são coesas, a igualdade de direitos não parece ser. Uma vez que esse raciocínio histórico é aceito como diagnóstico da situação atual, torna-se particularmente difícil, mas não impossível, fazer prognósticos.

A história do reconhecimento da efetividade dos sindicatos na Alemanha pode ser considerada até agora [1988] um exemplo mais ou menos bem-sucedido – se bem que não se pode dizer o mesmo da Inglaterra, onde a industrialização começara mais cedo. Em vista de uma crise econômica aparentemente estrutural, a tarefa socioemancipatória, juridicamente garantida, dos sindicatos foi marginalizada. Mas isso não pode anular os seus direitos de grupo. Normas legais, resultantes de negociações, disputas ou concessões, fazem parte de toda economia, seja em escala regional ou global.[6]

É difícil prever se o recurso dos negros nos Estados Unidos a uma identidade especial – *black is beautiful* – e a homogeneidade interna servirão

como impulso para a emancipação geral ou se a atrapalharão no longo prazo. Certamente, a reserva de vagas para determinados grupos em escolas, universidades, empresas e cargos públicos aumentou o reconhecimento, o que provavelmente não poderá mais ser revertido. Um problema análogo existe no Estado de Israel, onde os cidadãos árabes desfrutam de direitos iguais no nível individual, mas não têm a possibilidade de exercê-los como grupo social ou religioso. Com isso, seus direitos individuais diminuem proporcionalmente. As emancipações de povos que resultaram em unidades de ação dotadas de soberania estatal sempre suscitam questões referentes a minorias. Tais questões tornam necessário reconhecer especificidades coletivas que vão além do plano dos direitos individuais, para que a emancipação seja possível. Não é necessário mencionar outros exemplos, que são fatais em sua grande maioria; podemos encontrá-los em todo o planeta.

A igualdade dos seres humanos, como precondição teórica da sua emancipação, só pode ser garantida se for levada em consideração a multiplicidade das unidades de ação concretas. A premissa universal da justiça só tem efeito como mandamento político mínimo quando, na sua multiplicidade, as diferentes comunidades possuem uma relativa garantia de existência. A experiência histórica obriga-nos aqui a um certo ceticismo, o que pode, no entanto, valer de modo bastante eficaz como incentivo e corretivo à ação.

Quero mencionar, como último exemplo, a segunda guerra cultural da Prússia. O conflito entre os grupos foi gerado pela equiparação dos cidadãos individuais, garantida pela constituição do *Reich* de 1867-1871. Da parte do centro e da Igreja Católica, a guerra cultural foi travada em nome dos mesmos direitos fundamentais evocados pelos liberais, que, por sua vez, tentavam abolir a interferência das igrejas em assuntos de direito público, especialmente o ensino e o casamento. Agora, essa situação histórica já está (quase) superada. Um Estado relativamente neutro em termos confessionais

conseguiu se impor. O casamento civil e a possibilidade de abandonar uma igreja sem a obrigação de se tornar membro de outra transformaram-se em bens jurídicos de todos os indivíduos. Mas o partido do centro com ligações confessionais e o peso moral da Igreja Católica preservaram sua influência como unidades de ação de grupos específicos dentro do Estado secular.

O que revelam os mencionados casos empíricos? Eles conduziram-nos a quatro aporias situacionais que só puderam ser resolvidas (se é que o foram) no curso do tempo histórico: postulados emancipatórios de cunho político, social, confessional e econômico não são imediatamente compatíveis. Na realidade, podem se bloquear mutuamente. Reivindicações individuais e coletivas de igualdade jurídica podem se fortalecer reciprocamente, mas também podem suscitar contradições insolúveis. No decorrer do tempo, tais aporias também mostraram que a legalização de postulados emancipatórios sempre gera novos problemas que atrapalham a realização destes ou mantêm em aberto questões que não podem ser resolvidas apenas pela via jurídica. Vamos parar em dimensões apocalípticas se chegarmos ao absurdo de aceitar que se trata de uma situação aparentemente sem saída, ou, pior, se a qualificarmos como sem saída para então lhe pôr um fim por meio do extermínio do outro. Por isso, parece-me apropriado concluir com mais uma ponderação sobre a legitimidade e o rendimento [*Tragfähigkeit*] do conceito de emancipação.

1. *O substrato natural* que subjaz ao conceito de emancipação, segundo o qual toda nova geração atingirá a maioridade, é capaz de perdurar desde que exista a possibilidade de que dele brotem novas emancipações. Nesse sentido, a emancipação, cultivando um legado do direito consuetudinário, é uma categoria fundamental de todas as histórias pensáveis. A cada geração que surge, em correspondência com as gerações que desaparecem, desponta a possibilidade de rescindir vínculos que até então existiam. Trata-se aqui apenas superficialmente do conflito sociopsicológico que costuma se repetir regularmente entre pais e filhos. Muito mais importante é que a

predeterminação natural, na medida em que gera histórias, desde sempre está envolvida em mudanças sociais. Desde a revolução técnico-industrial, transformam-se incessantemente sobretudo os parâmetros estruturais sob os quais a nossa vida é regulada institucionalmente, parâmetros esses que outrora eram constantes. O que era normal para os pais não necessariamente será adequado para as gerações vindouras, que crescem em meio a novos desafios. Mencionem-se aqui a crise ecológica e a ameaça da aniquilação nuclear, desafios aos quais só se poderá fazer face – se é que se o poderá fazer – se se aprender e exercitar novos modos de comportamento dirigidos à sobrevivência. Juntam-se a isso certas pretensões totalitárias nutridas no plano religioso, que têm ganho força recentemente, e cuja contenção aqui e ali pode significar uma libertação. Nesse sentido, a emancipação como libertação é legítima quando diz respeito a predeterminações que impedem a sobrevivência no planeta. Mas não basta apenas depositar esperança e confiança nas gerações vindouras, que crescem de novo a partir da natureza e, por isso, aparentam ser capazes de (ou são obrigadas a) aceitar esses desafios com maior desembaraço.

2. As ameaças ao nosso planeta, que podem ser interpretadas em termos apocalípticos, estão demasiado próximas para que não seja necessário formular e expressar já agora obrigações que se estendem para além da nossa própria geração. Aqui, o arraigado conceito de emancipação, como a designação de uma *meta* universal, passa a desempenhar um papel ambivalente. Até hoje, toda a nossa experiência vai de encontro a uma postulada liberdade em relação à dominação [*Herrschaftsfreiheit*], deduzida do princípio da igualdade de direitos para todos. Por isso, precisamos diferenciar melhor o conceito enquanto determinação de meta. Não podemos deixar de reconhecer as múltiplas predeterminações das unidades de ação heterogêneas que existem nos e entre os poderes politicamente decisivos. Só se pode exercitar uma política racional se se levar em conta a pluralidade das comunidades já estabelecidas. Não podem ser ignoradas as

regras do cálculo político, se o que se quer é exorcizar, ainda que parcialmente, a ameaça apocalíptica.

Por outro lado, e esta é a novidade, a situação se agravou a ponto de ser necessário que o direito geral de todos os seres humanos do planeta penetre também nas máximas de ação de toda e qualquer política, se se quiser que a ameaça atômica, a crise ecológica e as ubíquas pressões terroristas sejam mantidas minimamente sob controle. A utopia da liberdade em relação à dominação [*Herrschaftsfreiheit*] precisa ser reduzida a um núcleo objetivamente necessário, ao cumprimento, no presente, da meta da igualdade de direitos há muito determinada: a responsabilidade de todos por todos e, nesse sentido, a igualdade de direitos de todos os habitantes do planeta se transformaram em condição implícita de toda política. Tal condição tem de ser explicitada. O desafio atual vem do fato de a política só poder ser realizada e comunicada por meio de pequenas unidades de ação, ao mesmo tempo em que não pode perder de vista a pretensão universal de uma humanidade que existe empiricamente. É necessário, portanto, que a utopia da liberdade em relação à dominação, proveniente do Iluminismo, seja atenuada e atualizada. Só assim pode ser realizada a pretensão (contida em tal utopia) da igualdade do direito à vida e à sobrevivência de todos os seres humanos. O conceito-meta [*Zielbegriff*] utópico de uma emancipação universal se transformaria assim numa meta concreta: um consenso mínimo universal que regule as condições necessárias para que se possa continuar a viver. Isso também pressupõe uma emancipação, a saber, uma emancipação em relação àqueles modos habituais de comportamento que dificultam o consenso mínimo necessário. O caminho até lá pode ser longo e repleto de obstáculos quase intransponíveis, mas já não há mais alternativa, a não ser a da combinação ameaçadora entre uma catástrofe nuclear e o terror global, ou a do esgotamento de todos os recursos naturais.

3. A esta altura, a *ambiguidade temporal* do conceito corrente de emancipação pode ser instrutiva. O significado do termo apontava, por um

lado, para o ato singular de equiparação de direitos a ser concedida pelo Estado – com a qual se pressupunha legalmente a viabilidade social da maioridade de todos, para depois realizá-la aos poucos ao longo do tempo. Por outro, o conceito indicava o processo de longo prazo no curso do qual, primeiramente por meio da adaptação, da habituação ou da autoemancipação, resultaria uma equiparação de direitos.

Na prática, esses dois campos de significado podiam se bloquear mutuamente. Isso ocorreu, por exemplo, em negociações travadas no *Vormärz*[7] no âmbito dos parlamentos regionais, nas quais se recorreu à precária autoemancipação das pessoas dependentes e oprimidas, dos judeus, dos operários e das mulheres, a fim de bloquear propostas de legislação emancipatória, sob o argumento de que seriam extemporâneas. O mesmo deu-se sempre que o ato jurídico antecipatório foi adiado com a justificativa trôpega de que os desenvolvimentos futuros culminariam de qualquer maneira na equiparação.

Na Inglaterra, essa posição histórico-filosófica não pôde ser assumida porque no sistema jurídico inglês toda lei era promulgada apenas como "*act*" único, relacionado com pessoas determinadas e delimitáveis, sem que com isso fossem estabelecidas normas gerais mais abrangentes, dotadas, por exemplo, da força compulsória de um direito fundamental. Por isso, só em retrospectiva é que a história britânica pode ser interpretada como um processo emancipatório marcado pela ampliação da igualdade de direitos. Na realidade política, o nivelamento social dos diferentes grupos sempre conduziu à apertada e limitada porta da legalização.

Não foi o caso nos Estados Unidos, onde os "*citizen-rights*" gerais, inexistentes na Inglaterra, adquirem um significado tanto geral quanto prático. No início, Lincoln tentou libertar os escravos de forma evolucionária e gradualista, por meio de reparações legais e da institucionalização de fases de aprendizagem para os libertos. Os direitos fundamentais gerais e os passos concretos para a sua legalização deveriam

convergir ao longo de um período determinado. Os eventos da Guerra Civil tornaram esse projeto ultrapassado. A contragosto, Lincoln viu-se obrigado a dar ao ato jurídico singular o caráter de uma libertação geral em 1865. O caminho que planejara teve de ser rapidamente abandonado. Nas palavras de Lincoln: "*I claim not to have controlled events but confess plainly that events controlled me*" [Eu aleguei não ter controlado os eventos, mas confesso francamente que os eventos me controlavam].[8] A Guerra Civil tornou obsoletas todas as soluções graduais, o que não evitou que muitas sentenças judiciais e *amendments* [emendas] ainda não fossem necessárias para dar firmeza ao princípio geral da igualdade de direitos.

Com os seus vários estratos temporais, o conceito de emancipação, que indica tanto um ato jurídico único quanto um processo social, experimentou na prática as mais diferentes combinações. Para que não se sucumba diante da plurivalência desta palavra-chave, é preciso diferenciar rigorosamente entre concessão e conquista, entre "senhor" e "servo", entre emancipação e autoemancipação, entre ato jurídico e processo social. Aplicando a evidente polissemia do conceito moderno de emancipação à nossa própria situação, podemos extrair a seguinte conclusão: a dimensão temporal da mudança lenta e a dimensão temporal da ação singular estão se aproximando uma da outra de modo ostensivo. Tanto as margens de ação quanto as margens de expectativa têm-se tornado cada vez mais curtas. A pressão para agir aumentou tanto que a (legalmente antecipável) igualdade de direitos de todos os seres humanos não pode permanecer sendo apenas um postulado tradicional da filosofia da história. Precisa se transformar numa máxima de ação que valha de maneira imediata para toda a política – mesmo que esta necessariamente também se oriente por interesses particulares. A interdependência de todos os problemas do nosso planeta talvez ajude a forçar esse consenso mínimo. Em meio a isso, o conceito de emancipação só se poderá manter eficaz se for concebido de maneira renovada: como o desafio constante de reduzir ou transpor o hiato que

continuará a existir entre, de um lado, aquilo que pode ser formulado em termos legais (ou de modo juricamente necessário) e, do outro, aquilo que pode ser sacado política ou socialmente. Em outras palavras, a igualdade de direitos entre todos os seres humanos deste planeta é mais do que apenas uma predeterminação teórica ou uma meta utópica. Trata-se do conteúdo mínimo que se pode extrair do conceito de emancipação que nos foi transmitido e que tem de ser preservado para que persista a possibilidade da ação política racional. Mas isso pressupõe que possa ocorrer uma transformação histórica na experiência, a qual, entre outras coisas, consiga converter em virtude uma necessidade – para prestar uma homenagem a São Jerônimo: "*Fac de necessitate virtutem*" (Migne 22, 552).

---

[1] Na tradição do direito germânico, a compensação econômica exigida de alguém que cometeu um delito grave, normalmente um assassinato. [N.T.]

[2] O termo *Emanzipation* também consta do título original do presente ensaio. Sempre que o campo semântico deste conceito for acionado por meio de outra palavra, a mesma virá indicada no texto entre colchetes. Trata-se de uma precaução importante, uma vez que, em muitos contextos, termos como *Befreiung*, *Freilassung* ou *Freisetzung*, *Gleichberechtigung* ou *Gleichsetzung*, também podem ser traduzidos por "emancipação". [N.R.]

[3] Expressão de Kant no artigo "Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?": "A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a Natureza de há muito os liberou de uma direção alheia [*naturaliter maiorennes*], continuem, no entanto, de bom grado tutelados durante toda a vida." [N.T.]

[4] *Correspondence of Daniel O'Connell*, org. W. J. Fitzpatrick, Londres, 1888, I, p. 176, citado segundo Norman Edward, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century*, Oxford, 1984, p. 33ss.

[5] Cf. Robert Liberles, "Emancipation and the Structure of the Jewisch Community in the Nineteenth Century", Leo Baeck Institute, *Yearbook* XXXI (1986), p. 51-67.

[6] Cf. Willibald Steinmetz (org.), *Private Law and Social Inequality in the Industrial Age. Comparing Legal Cultures in Britain, France, Germany and the United States*, The German Historical Institute of London, Oxford, 2000; e também idem, *Begegnungen vor Gericht*, Munique, 2002.

[7] Sobre o período histórico do *Vormärz*, ver nota dos revisores no cap. VII, p. 148. [N.R.]

[8] Richard Hofstadter, *The American Political Tradition*, Nova York, 1948, p. 133. Para as referências de todas as citações não referenciadas, cf. meu artigo escrito com a ajuda de Karl Martin Grass, "Emanzipation", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et al., v. 2, Stuttgart, 1975, p. 153-197.

X.
Algumas questões sobre a história conceitual de "crise"

Quem abre um jornal hoje em dia encontra a palavra "crise". Ela indica insegurança, sofrimento e provação. Remete a um futuro desconhecido, cujos pressupostos não se deixam esclarecer de forma satisfatória. Foi o que constatou um dicionário francês de 1840.[1] O quadro não é diferente hoje. O uso inflacionado do termo apoderou-se de quase todos os âmbitos da vida: política interna e externa, cultura, economia, igrejas e religiões, todas as ciências humanas e sociais [*Geistesund Sozialwissenschaften*], mas também as ciências naturais, a técnica e a indústria, na medida em que sejam concebidas como parte do nosso sistema político e social, como elemento imprescindível do nosso mundo da vida [*Lebenswelt*]. Se o uso intensificado do termo fosse um indício suficiente de uma crise real, estaríamos vivendo uma crise generalizada. Mas essa conclusão mais evidencia um modo difuso de dizer as coisas do que contribui para o diagnóstico da nossa situação.

No que segue, tentarei desentranhar, por meio da história dos conceitos, algumas características estruturais do conceito que possam contribuir para reforçar os argumentos, para torná-los mais precisos. Inicialmente, lançarei um olhar sobre a história do conceito; depois, esboçarei modelos semânticos aos quais pode ser reduzido o uso moderno da palavra; por fim, gostaria de colocar de novo algumas perguntas que resultam da relação entre a tradição cristã e a linguagem conceitual moderna.

1. Breve panorama histórico-conceitual

Krises é um dos conceitos fundamentais, ou seja, um dos conceitos insubstituíveis da língua grega. Derivada de *krino* – separar, escolher, decidir, avaliar; em voz média,[2] medir-se, lutar, combater –, *krisis* se referia a uma decisão definitiva e irrevogável. O conceito implicava alternativas extremas que não permitiam mais qualquer revisão: sucesso ou fracasso, justiça ou injustiça, vida ou morte, por fim, salvação ou perdição.

Na luta entre potências, a questão estava – como se vê em Tucídides – nas batalhas que decidiam a guerra, quatro das quais teriam decidido a grande guerra contra os persas. Com isso, Tucídides (do mesmo modo que Montesquieu, tempos depois) integrava as batalhas num quadro geral de condições, graças ao qual, em primeiro lugar, tais batalhas se tornavam decisivas para a guerra.

Na escola hipocrática, a questão estava na fase crítica de uma doença, em que a luta entre a vida e a morte era travada de forma definitiva, na qual a decisão era iminente, mas ainda não havia sido tomada.

No âmbito da política, a questão estava – como se vê em Aristóteles – na salvaguarda ou na determinação do direito [*Rechtsfindung*],[3] para o que todos os cidadãos eram convocados a contribuir. Mas estava também nas decisões políticas, as quais, sem exceção, deviam pressupor o juízo adequado e necessário.

No âmbito da teologia, a partir do Novo Testamento, *krisis* e *judicium*, conceitos tomados da linguagem jurídica, adquirem um significado novo e, em certo medida, inapelável: o juízo de Deus – tanto faz se *krisis* signifique o Juízo Final, manifesto no fim dos tempos, ou se este Juízo já esteja presente no tempo de vida dos fiéis, graças à luz que Cristo, por meio de sua vinda, trouxe a este mundo.

O conceito, portanto, tinha o potencial de abranger todas as situações de decisão da vida interior e exterior, do ser humano individual e de sua comunidade. Tratava-se sempre de alternativas definitivas, sobre as quais era necessário dar um veredito adequado, embora a efetivação da outra possibilidade também estivesse contida no próprio assunto em questão.

O conceito trazia consigo uma dimensão temporal, que, em termos modernos, sempre implicava algo como uma teoria do tempo. Seja porque era necessário discernir o momento adequado e a ação bem-sucedida; seja porque a salvaguarda ou a determinação do direito estabilizavam a ordem da dominação; seja porque, como em Galeno, o diagnóstico correto da fase

temporal da evolução de uma doença impunha-se ao veredito médico, para que, então, se pudesse arriscar um prognóstico; ou ainda, seja porque, no âmbito da teologia, a aceitação da mensagem de Deus visava, como em São João, a evitar *hic et nunc* a danação, apesar do Juízo Final ainda pendente – o cosmo caminhava na direção do Juízo Final, mas a hora deste último permanecia oculta na escuridão.

Krisis referia-se, por assim dizer, à urgência temporal [*Zeitnot*]. Conceber isso constituía o sentido do conceito. O conhecimento da incerteza e a premência de antevisão faziam parte de quase todos os discursos sobre a crise, quer para evitar uma desgraça ou para encontrar uma salvação, e às diferentes esferas da vida tematizadas correspondiam maneiras distintas de delimitação dos lapsos temporais.

Desde a Antiguidade até a primeira modernidade, a palavra e o conceito conseguiram subsistir na língua latina: *crisis* no âmbito medicinal, *judicium* ou *judicium maximum* na teologia. Tomás de Aquino diferenciou, por exemplo, em seu *Compendium Theologiae* (cap. 242), três fases temporais do julgamento exercido pelo Filho de Deus: o julgamento que atinge o ser humano ainda em vida; o julgamento na hora de sua morte; e, por último, o julgamento final, após o retorno de Cristo. A história conceitual de *krisis* desenrolou-se, por assim dizer, no plano da linguagem especializada, sempre vinculada à instituição da Igreja ou às diferentes faculdades da universidade. Desde a adoção da palavra grega pelas línguas vernáculas europeias – a partir do fim da Idade Média –, podemos registrar sua difusão sucessiva e crescente. O conceito passou a abarcar um número cada vez maior de esferas da vida: a política, a psicologia, a economia em via de desenvolvimento e, por fim, a história, recém-descoberta. É possível inclusive sugerir que o conceito de "crise" ajudou a fundar os âmbitos anteriormente mencionados como disciplinas autônomas.

O estímulo veio, em primeiro lugar, do uso medicinal da palavra. O uso da metáfora do "*corpus*" em relação aos Estados pode ter impulsionado a

metáfora medicinal. Ela servia para diagnosticar doença ou saúde e para predizer vida ou morte.

No século XVIII, porém, o conceito já havia se autonomizado. A referência ao sentido medicinal foi caracterizada conscientemente como metáfora, como em Rousseau. Na Alemanha, fala-se da crise do sistema imperial alemão, a qual tinha como referência a estrutura constitucional federal, cujas regras internas já não bastavam para estabilizar o *Reich*. Por isso, seria necessário fundar uma *Fürstenbund* (Liga dos Príncipes), cuja formulação provém do preâmbulo de 1785.

"Crise" percorre uma trajetória semelhante à de "revolução" ou de "progresso". Ambos transformam-se em conceitos temporais, cujos significados originais, de cunho espacial ou natural, se dissipam a partir do Iluminismo, quando então alcançam a condição de conceitos primariamente históricos. Vemos isso, por exemplo, em Leibniz, que, durante a Grande Guerra do Norte, previu uma nova constelação mundial com a ascensão do Império Russo: "*Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne*" [Os momentos mais preciosos do tempo são aqueles em que mudam as coisas. A Europa está agora num estado de mudança e numa crise em que jamais esteve desde o Império de Carlos Magno].[4] O conceito incorporou uma dimensão histórico-filosófica; mais ainda, abriu essa dimensão, a qual, no decorrer do século XVIII, lhe coube ocupar numa proporção crescente. O conceito de "crise" torna-se um conceito fundamental de cunho histórico-filosófico, que pretendia interpretar todo o decurso da história a partir de seu próprio diagnóstico temporal. Desde então, a época em que se vive será sempre experimentada como um tempo de crise. Assim, a reflexão sobre a própria situação temporal permite tanto o conhecimento do conjunto do passado quanto o prognóstico do futuro.

Ao menos desde a Revolução Francesa, "crise" se transforma em instrumento central de interpretação da história política e social. O mesmo vale para a longa Revolução Industrial, cujo desenrolar foi acompanhado e influenciado por uma teoria cientificamente diferenciada da atividade econômica e da crise.

É digno de nota que, à diferença do que ocorreu no campo da economia, o século XIX não desenvolveu uma teoria explícita da crise referente às concepções históricas de alcance geral. Jacob Burckhardt é a única exceção. O próprio Marx, que tentou vincular sua teoria econômica a uma filosofia da história, não conseguiu avançar na elaboração de uma teoria da crise, à qual Schumpeter – com referência a esse conceito –, em 1939 (*Business Cycles*), renunciou expressamente. As teorias da crise do século XX também se limitam a áreas científicas específicas, como a psiquiatria ou a politologia. Teorias globais da crise, como as que implicitamente embasavam as filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, hoje levantam de imediato a suspeita de falta de seriedade, por carecerem em termos empíricos de lastro ou de garantias suficientes. Com isso, voltaremos nossa atenção para a semântica de "crise" como conceito histórico fundamental.

II. Três modelos semânticos

Enquanto, no início, o conteúdo medicinal do significado de "crise" havia exercido uma influência forte no uso político da palavra, numerosos elementos teológicos foram inseridos depois no conceito histórico fundamental. Isso já se aplica à linguagem da Guerra Civil Inglesa de 1640-1660. O mesmo vale para o uso linguístico reflexivo na perspectiva histórico-filosófica que se impõe amplamente a partir do Iluminismo tardio. A força associativa entre julgamento divino e discurso apocalíptico influi constantemente no uso da palavra, de forma que não pode haver dúvida quanto à origem teológica da nova formação do conceito. Isso manifesta-se em particular no fato de que os diagnósticos de crises formulados numa perspectiva histórico-filosófica operam preferentemente com alternativas compulsórias rigidamente estabelecidas. Como tais, elas comprometem um diagnóstico diferenciado, mas, graças ao gesto linguístico profético, parecem ainda mais efetivas e convincentes.

Ao esboçar três modelos semânticos, corro o risco de simplificar de forma indevida o uso efetivo que historicamente [*historisch*] se fez do conceito.

Seja como for, podemos reconhecer três opções semânticas.

Em primeiro lugar, a história pode ser interpretada como crise permanente. A história do mundo é o tribunal do mundo [*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*]. Trata-se, portanto, de um conceito processual [*Prozessbegriff*].[5]

Em segundo lugar, "crise" pode designar um processo [*Vorgang*] singular e acelerado, no qual muitos conflitos se enlaçam, implodindo o sistema, para então, após a crise, produzir uma nova situação. Nesse caso, "crise" indica a transposição de um limiar epocal, processo este que, *mutatis mutandis*, pode se repetir. Ainda que, em relação ao caso individual, a história continue a ser única, esse conceito demonstra que o impulso de transformação pode se dar sob formas análogas. Por isso, sugiro chamá-lo de conceito referente a períodos iterativos [*iterativer Periodenbegriff*].

Em terceiro lugar, "crise" pode se referir pura e simplesmente à crise final da história até então existente. Aqui, as afirmações sobre o Juízo Final são usadas, onde quer que ocorram, de forma apenas metafórica. Considerado à luz do transcurso da nossa história até o presente, esse modelo tem que ser chamado de utópico; porém, em vista dos meios de autodestruição atualmente disponíveis, já não podemos descartar a conclusão de que ele tem todas as chances de se realizar. Esse conceito de crise, à diferença dos outros, é um puro conceito de futuro [*ein reiner Zukunftsbegriff*] e visa a uma decisão final.

Tais modelos não ocorrem de fato na linguagem da filosofia da história ou da teoria da história numa forma pura, mas um se apoia no outro, encontram-se misturados e diferentemente dosados. Os três modelos têm um traço comum: a despeito de sua impregnação teológica, todos reivindicam oferecer padrões historicamente imanentes de explicação das crises, os quais podem prescindir teoricamente da intervenção de Deus.

Quero acrescentar alguns esclarecimentos às três posições semânticas fundamentais.

1. “A história do mundo é o tribunal do mundo” é uma sentença de Schiller e, de certo modo, se tornou um lema da modernidade. Aparentemente por acaso, a passagem aparece em um poema de amor, no qual Schiller lamenta uma oportunidade perdida que não pode ser recuperada. “Aquilo que se perdeu em um minuto / nenhuma eternidade te devolverá.”[6] Em termos formais, trata-se da temporalização do Juízo Final, que se consuma sempre e permanentemente. Cada dia é o Dia do Juízo. Isso contém um aspecto manifestamente anticristão, pois toda culpa se introduz sem misericórdia na biografia de cada indivíduo, na história das comunidades de ação politicamente orientadas, na história mundial como um todo. O modelo é compatível com o destino, que Heródoto deixa transparecer como pano de fundo de todas as histórias individuais, que sempre podem ser lidas como consumação de uma justiça imanente ao mundo. Mas a pretensão da sentença de Schiller é maior. Não é apenas da história individual que se espera uma justiça que lhe seja própria – e dotada de um ar quase mágico –, mas da história do mundo *in toto*. Logicamente, toda injustiça, toda incomensurabilidade, todo crime impune, toda ausência de sentido ou de utilidade são excluídos de forma apodíctica. Com isso, o ônus da prova em relação ao sentido dessa história aumenta enormemente. Já não é mais o historiador que, *ex post*, com base no seu melhor conhecimento do passado, acredita que pode fazer um julgamento moral, mas supõe-se que a própria história é um sujeito de ação que executa a justiça. Hegel assumiu a tarefa de atenuar as discrepâncias e as insuficiências morais resultantes desse dito. Sua história mundial continua sendo um tribunal do mundo, pois o espírito do mundo ou os pensamentos de Deus se exteriorizam [*entäussern*] nela para se encontrarem a si mesmos. Do ponto de vista teológico, trata-se da última heresia concebível, que pretende fazer plenamente jus a uma interpretação cristã da história.

A sentença de Schiller pôde ser usada ininterruptamente enquanto a história foi interpretada como processo imanente ao mundo. Os liberais não

se cansaram de invocá-la, tendo em vista deduzir a partir dela legitimidade moral para suas ações. As filosofias da história darwinistas e imperialistas também puderam recorrer ininterruptamente a ela, já que o sucesso, a imposição do mais forte, preenchia a expectativa por legitimidade histórica – chegando à renúncia sentimental de Hitler à autocompaixão: quem sucumbe, faz jus por merecê-lo.

Existem opções semânticas cujos custos não podem, de forma alguma, ser atribuídos a seus criadores linguísticos. Quem tenta remeter Hitler a Hegel ou a Schiller se deixa levar por uma reivindicação que procede seletivamente do ponto de vista da história efeitual [*Wirkungsgeschichte*].[7] A história do mundo como tribunal do mundo implica primeiramente e acima de tudo a afirmação de que cada situação está marcada pelo mesmo imperativo da decisão.

Nesse sentido, a sentença de Schiller também era passível de adaptação teológica, por exemplo, quando Richard Rothe constatou em 1837: "Toda a história cristã é uma grande e contínua crise da nossa raça."[8] Ou quando Karl Barth despiu essa crise contínua de todas as suas conotações finalistas ou teleológicas para interpretá-la em termos existencialistas: "A chamada 'história da salvação' é apenas a crise continuada de toda história, não é uma história na história ou ao lado dela."[9] Aqui, o significado de *krisis* como conceito perdeu sua referência ao fim dos tempos ou a uma transição temporal. Transforma-se numa pura e simples categoria estrutural da história concebida em termos cristãos; a história, de certa forma, se apodera da escatologia. Karl Popper também reivindicou essa ampliação metafórica do conceito de crise para sua *Logik der Forschung*. Em 1934, ele escreve que seu livro é uma epistemologia, uma teoria do método: "É um filho do seu tempo, um filho da crise – ainda que, acima de tudo, da crise da física. Ele afirma a permanência da crise; se estiver certo, a crise seria o estado normal de uma ciência racional altamente desenvolvida"[10] – com isso, a teologia e a ciência natural, pelo menos nesse ponto, estariam de acordo.

2. *Crise como conceito referente a períodos iterativos* é teoricamente menos exigente. Ele indaga as condições de possíveis decursos históricos, visando, com base no que há de comparável entre eles, a evidenciar diferenças e aspectos comuns. Esse modelo semântico não pretende oferecer uma interpretação global ou permanente da história. Jacob Burckhardt, por exemplo, soube identificar constantes antropológicas que, com suas respectivas articulações históricas [*historisch*], viabilizaram diferentes percursos de crise. Ele definiu a época das grandes migrações germânicas [*Völkerwanderungszeit*] como uma crise historicamente [*historisch*] única, que, em particular, favoreceu o surgimento de uma Igreja com pretensão universal. Em comparação com essa crise, somente a modernidade foi identificada por ele como crise permanente com desfecho em aberto. Em todas as outras crises, ele, no fim das contas, descobriu mais continuidades subjacentes do que a percepção das pessoas afetadas estava disposta a reconhecer.

O conceito econômico de crise também pode ser semanticamente localizado nesse contexto. Os modelos econômicos de crise têm como pano de fundo as metáforas do equilíbrio características do século XVIII, que, empiricamente, jamais puderam ser de todo confirmadas. Crises sempre surgem, em termos simplificados, quando o equilíbrio entre oferta e procura, entre produção e consumo, entre circulação de dinheiro e circulação de bens é perturbado, de modo que recessões e retrocessos se tornam visíveis por toda parte. Ao mesmo tempo, porém, a nossa experiência pregressa nos ensina que um aumento geral de produtividade sempre se seguiu a uma crise. O paradoxo dessa teoria da crise parece ser que um equilíbrio só pode ser mantido ou reconquistado se a produtividade aumenta, em vez de, por exemplo, estagnar: pois, nesse caso, o retrocesso parece ser inevitável. Nesse particular, tal modelo depende até hoje do progresso, sem o qual ele não seria passível de confirmação empírica. Como disse Molinari, um teórico da conjuntura do século XIX:”Todo progresso,

pequeno ou grande, tem sua crise."[11] Esse modelo semântico, segundo o qual as crises seriam geradoras do progresso, só encontrou confirmação até agora, a meu ver, nos campos da economia, das ciências naturais, da técnica e da indústria. Poupo-me trazer citações referentes à aplicação do modelo a toda a história da humanidade. Seu número é incalculável. Cito apenas um exemplo como representante de todos: "*Out of every crisis mankind rises with some greater share of knowledge, higher decency, purer purpose*"[12] [A cada crise, a humanidade se ergue com uma maior porção de conhecimento, com mais decência, com um propósito mais puro]. Essas foram as palavras de Franklin D. Roosevelt pouco antes de sua morte. Com base na opção semântica, coloca-se a questão: "progresso" é o conceito-guia de "crise" ou "crise", como conceito referente a períodos iterativos, é o verdadeiro conceito-guia, sob o qual a noção de "progresso" também deve ser subsumida? Se "crise", como conceito de período iterativo, for capaz de exigir para si maior força explicativa, o progresso – que, incontestavelmente, existe – poderia, então, ser empossado em seu direito relativo.

3. A *crise como decisão final*. A crise em que nos encontramos num dado momento como a grande e única decisão final, depois da qual a feição futura da história será completamente diferente – essa é uma opção semântica que tanto mais se adota quanto menos se acredita no fim absoluto da história por obra de um Juízo Final. Trata-se, portanto, da reocupação do lugar [*Umbesetzung*][13] de um preceito de fé de cunho teológico. A própria história imanente ao mundo cumpre agora esse papel. Convoquemos algumas testemunhas. Robespierre se viu como executor de uma justiça moral cuja imposição definitiva seria alcançada pela violência, a despeito de toda resistência. Em face da crise provocada pelas revoluções na América e na França, Thomas Paine também acreditava que o futuro continha em si uma inflexão absoluta. Mesmo os primeiros *partisans* da Revolução Francesa, que se tornaram ferrenhos adversários de seus desdobramentos bonapartistas, puderam sustentar essa opção semântica. Mencionemos apenas alguns

nomes no âmbito da língua alemã, Friedrich Schlegel, Fichte e Ernst Moritz Arndt. O ponto absolutamente mais baixo da história é a garantia da reviravolta rumo à redenção. Consideremos, em relação à França, a origem da sociologia a partir do espírito da revolução (não apenas da restauração).[14] Saint Simon ou Auguste Comte estavam convictos de que vivenciavam a *Grande Crise Finale*, que poderia ser atravessada e definitivamente superada por meio do planejamento científico e do aumento da produção industrial. Também é preciso mencionar Lorenz von Stein, para quem o equilíbrio entre capital e trabalho representava a última chance de evitar uma recaída na barbárie.

Karl Marx, de certa forma, ficou atado a uma posição intermediária: por um lado, estava certo de que a última crise do capitalismo traria consigo o estado vindouro de libertação da dominação e de abolição das diferenças de classe; por outro, não se via em condições de interpretar as crises do capitalismo como eventos que necessariamente teriam que detonar o sistema, e não conservá-lo. Por um lado, operava com um conceito de crise imanente ao sistema, evidenciando a estrutura iterativa das crises econômicas. Por outro, conhecia também um conceito de crise detonante do sistema, deduzido de outras premissas – originalmente teológicas –, que impelia a história do mundo para uma última grande crise. A suposta luta final entre o proletariado e a burguesia se consuma, para ele, sem dúvida alguma, na moldura de um Juízo Final, mas ele não foi capaz de fundamentá-la em termos puramente econômicos. Com isso, chego à parte final.

III. A "crise" como questão dirigida à tradição cristã

É fácil mostrar que toda crise que se aguarda como uma decisão final constitui uma ilusão perspectivística. Faz parte da finitude de todos os seres humanos considerarem sua própria situação mais importante e mais séria do que todas as situações anteriores. Porém, tendo em vista precisamente a doutrina do Juízo Final, deveríamos ter a cautela de não menosprezar essa autoavaliação exagerada como mero erro perspectivístico. Justamente quando a única coisa que

importa é garantir a própria sobrevivência, é possível que muitas decisões se revelem como decisões últimas. *Krisis*, no sentido grego da compulsão de julgar e de agir sob o imperativo prévio da urgência temporal, permanece um conceito indispensável também sob as complexas condições da sociedade moderna. Gostaria de explicar esse ponto com a ajuda de um experimento mental de cunho histórico.

A doutrina cristã afirma que Deus abreviará o tempo antes que sobrevenha o fim do mundo. Esta doutrina tem por base a concepção cosmológica de que Deus, como Senhor dos tempos, pode causar o fim do mundo antes do tempo previsto, para o bem dos eleitos, cujo sofrimento ele deseja abreviar (Marcos 13,20; Mateus 24,22). Essa linguagem mitológica da espera apocalíptica pode ser ideologizada e psicologizada. Não é difícil ver nessa crença na iminente abreviação do tempo um desejo dos sofredores e dos oprimidos de substituir, o quanto antes, a miséria por um paraíso. Se observarmos, porém, o *topos* da abreviação escatológica do tempo ao longo de suas interpretações históricas, encontraremos o surpreendente resultado de que a abreviação inicialmente supra-histórica do tempo se transformou sucessivamente em uma aceleração da própria história. Lutero, por exemplo, acreditava firmemente que Deus abreviaria o tempo antes do fim desconhecido do mundo. Não acreditava que os anos se transformariam em meses, os meses, em semanas, e as semanas, em dias, antes que a Luz Eterna suprimisse a diferença entre dia e noite. Por outro lado, já interpretava a abreviação do tempo historicamente: os próprios eventos que, com a ruína da Igreja, se sucediam de forma acelerada eram, para ele, sinal do iminente fim do mundo. O ônus da prova da irrupção do Juízo Final já não residia na noção mítica de que o próprio tempo poderia ser abreviado. Esperava-se que a comprovação viesse dos eventos históricos empiricamente visíveis. Numa perspectiva completamente diferente, a história das descobertas científicas foi interpretada de forma análoga. O fato de que as invenções viessem a ser realizadas em intervalos cada vez menores, possibilitando um domínio cada vez maior da natureza, ainda era, para Bacon, um princípio da expectativa e da esperança. A intelectualidade da Alta Idade Moderna – Leibniz, por exemplo – deduziu disso que os progressos imanentes ao

mundo nos levariam com crescente rapidez e aceleração a uma ordem mundial melhor. A abreviação apocalíptica do tempo transformou-se na aceleração do progresso histórico. Os conteúdos dos padrões interpretativos foram totalmente intercambiados. A possibilidade de alcançar o paraíso somente após o fim do mundo e a possibilidade de alcançá-lo ainda neste mundo eram logicamente excludentes.

Todavia, a abreviação cósmica do tempo, que devia anteceder o Juízo Final, não privou o conceito de *krisis* de seu sentido. A aceleração do mundo moderno, cujo teor de realidade não admite qualquer dúvida, também pode ser compreendida como *krisis*. Claramente, precisamos tomar decisões, científicas ou não, desejadas ou não, que definem como ou se será possível sobreviver no planeta. A abreviação cósmica do tempo, que outrora, segundo a linguagem mítica, precederia o Juízo Final, pode hoje ser constatada empiricamente como aceleração de sequências de eventos históricos. Nas palavras de Jacob Burckhardt: "O processo mundial assume de repente uma velocidade terrível; desenvolvimentos que antigamente exigiam séculos, tal qual fantasmas fugidios, parecem passar e, com isso, se resolver em meses e semanas."[15] "Crise" é o sobreconceito [*Oberbegriff*],[16] que vale tanto para a abreviação apocalíptica do tempo que antecede o Juízo Final quanto para a aceleração histórica. Seria isso apenas um acaso linguístico? No sentido cristão e não cristão, "crise" indica, em todos os casos, uma pressão temporal crescente, da qual a humanidade parece não poder escapar neste planeta.

Por isso, para encerrar, apresentemos uma hipótese temporal nada nova. Considerada a partir do presente, a história pregressa da humanidade pode ser exposta com base em três curvas exponenciais. Há 5 bilhões de anos o nosso planeta foi revestido por uma sólida crosta terrestre; comparativamente, 1 bilhão de anos de vida orgânica representa um lapso de tempo curto; muito mais curto ainda é o lapso de 10 milhões de anos do

suposto surgimento dos hominídeos, cujas ferramentas de fabricação própria somente podem ser documentadas de 2 milhões de anos para cá.

A segunda curva temporal exponencial pode ser traçada dentro dos últimos 2 milhões de anos, em que o homem se destaca por meio de ferramentas que elabora. Os primeiros documentos de arte genuína datam de 30 mil anos; o surgimento da agricultura e da pecuária ocorreu há 10 mil anos. Em comparação com os 2 milhões de anos de produtividade própria, os cerca de 6 mil anos de uma alta cultura urbana, a partir da qual existem sinais de comunicação escrita, são um período curto, e só muito mais tarde surge a reflexão na filosofia, na poesia e na historiografia.

A terceira curva temporal exponencial delineia-se a partir da auto- -organização das altas culturas urbanas, que começou há 6 mil anos. Comparada com a história relativamente contínua destas últimas, a sociedade industrial moderna, baseada nas ciências e na técnica, só começou a se desdobrar nos últimos trezentos anos. Bastam três séries de dados para demonstrar a curva de aceleração. A tecnologia de comunicação acelerou-se de tal forma que a identidade temporal entre evento e notícia já existe em potência. Mas também a aceleração do trânsito foi, em certa medida, decuplicada desde que fatores naturais, como o vento, a água e os animais, foram substituídos por instrumentos técnicos, como a máquina a vapor, as máquinas elétricas e os motores de combustão. A aceleração dos meios de comunicação reduziu o planeta ao tamanho de uma espaçonave. Ao mesmo tempo, o aumento da população ocorre numa curva temporal exponencial análoga: de cerca de meio bilhão no século XVII, a população mundial, apesar de todos os extermínios em massa, aumenta para 2,5 bilhões na metade do século XX, chegando a atingir o limiar de 8 bilhões no fim deste mesmo século.

As três curvas temporais exponenciais talvez possam ser descartadas como um mero jogo com números. Está claro, porém, que se delineia um limite que não poderá ser transposto por nenhum progresso técnico ou

científico. Somado a isso, temos o fato de que, na mesma curva temporal exponencial, o poder de autodestruição da humanidade autônoma se multiplicou.

Coloca-se, então, a pergunta se nosso modelo semântico da crise como decisão final não teria agora mais chances do que nunca de se realizar. Se esse for o caso, tudo dependeria de orientar todas as forças para evitar a ruína. O *katechon*[17] também é uma resposta teológica a *krisis*.

As três curvas temporais exponenciais também podem ser interpretadas como fatores de intensificação da aceleração, que tornam totalmente impossível arriscar quaisquer estimativas em relação ao futuro. Talvez a resposta à crise consista em divisar estabilizadores que possam ser deduzidos da longa duração da história passada da humanidade. Talvez essa pergunta possa ser formulada não só em termos históricos e políticos, mas também em termos teológicos.

---

[1] *Dictionnaire Politique*, publicado por E. Duclerc e Pagnerre, Paris, 1868 (7ª ed.), 1839 (1ª ed.), verbete "crise", p. 298. Para todas as outras referências, cf. meu artigo "Krise", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et al., v. 3, Stuttgart, 1982, p. 617-650.

[2] Em grego, existem três vozes distintas, ativa, passiva e média. Esta última, em geral, se aproxima daquilo que, na língua portuguesa e em outras línguas modernas, seria a forma reflexiva de um verbo. [N.R.]

[3] A expressão *Rechtsfindung* é um conceito de difícil tradução, típico do vocabulário jurídico de língua alemã. *Grosso modo*, a palavra remete aos atos – sobretudo na esfera judicial, mas não exclusivamente – por intermédio dos quais se dá a "criação", a "descoberta" do direito, no curso do processo dinâmico em que ele se aplica aos fatos da vida social, configurando-os (*Findung* deriva do verbo *finden*, cujo significado mais imediato é "encontrar"). Koselleck usa a expressão sem explorar suas implicações teóricas e técnicas. Dessa forma, optamos por uma tradução – "determinação do direito" – que busca se aproximar, de forma genérica, do sentido técnico do termo. [N.R.]

[4] Leibniz, esboço de uma carta a Schleiniz (23 de setembro de 1712), *Leibniz' Russland betreffender Briefwechsel*, org. Wladimir Iwanowitsch Guerrier, Petersburgo / Leipzig 1873, parte 2, p. 227ss, citado segundo D. Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied, 1961, p. 39.

[5] Como ficará mais claro na sequência, o adjetivo "processual" refere-se aqui à ideia de processo judicial, que é um dos sentidos possíveis do substantivo *Prozess.* [N.R.]

[6] Schiller, "Resignation. Eine Phantasie", *Sämtliche Werke. Säkularausgabe*, org. Eduard von der Hellen et al., Stuttgart / Berlim, s.d., v. 1, p. 199.

[7] Para a tradução deste termo, ver nota dos revisores no cap. II, p. 44. [N.R.]

[8] Richard Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung* (1837), citado segundo Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Munique / Freiburg, 1967, v. 2, p. 221.

[9] Karl Barth, *Der Römerbrief* (1918), 9ª reimpressão da 5ª ed. (1926), Zollikon / Zurique, 1954, p. 57, 32.

[10] Citado segundo Lothar Schäfer, "Lasst Theorien sterben anstatt Menschen. Vor hundert Jahren wurde Karl Popper geboren", *Neue Zürcher Zeitung*, 27 e 28 de julho de 2002.

[11] Gustave de Molinari, *L'Evolution économique du XIXe siècle. Théorie du Progrès*, Paris, 1880, p. 102ss.

[12] Citado segundo W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F. D. Roosevelt*, Tübingen, 1955, p. 20.

[13] Trata-se de uma referência indireta ao pensamento de Carl Schmitt, que usa o termo *Umbesetzung* (reocupação, realocação, substituição) para abordar, no âmbito da "teologia política", a substituição de conceitos teológicos por conceitos políticos e a analogia estrutural entre eles. [N.R.]

[14] Koselleck faz aqui uma referência indireta ao livro de Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* [A origem da sociologia a partir do espírito da Restauração], de 1959. [N.R.]

[15] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, org. Rudolf Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 211.

[16] Para a tradução de *Oberbegriff*, ver nota dos revisores no cap. VIII, p. 174. [N.R.]

[17] A noção de "*katechon*" encontra-se na II Epístola de Paulo aos Tessalonicenses (2, 6-7) e indica uma força que trava e desacelera o desenvolvimento do "mistério da iniquidade/desordem" (*mysterion tês anomias*), cujo desencadeamento foi posto em marcha, na perspectiva paulina, pela encarnação do Verbo e, consequentemente, pela aproximação do fim dos tempos. No século XX, a ideia do *katechon* será retomada por Carl Schmitt nos seus textos do final da década de 1930, numa perspectiva que associará à noção significados tanto teológicos quanto políticos. [N.R.]

XI.
Patriotismo: fundamentos e limites de um conceito moderno

Dedicado a Dolf Sternberger

A sequência das minhas saudações – ao presidente da República, ao aniversariante, às autoridades universitárias e seus convidados – é testemunho de uma hierarquia do decoro, que muitos patriotas dos últimos três séculos só teriam professado contra sua vontade; outros patriotas, pelo contrário, o fariam com prazer. Desde sempre, ser patriota ou até mesmo cultivar o patriotismo exigia tomar partido, mesmo que não fosse possível deduzir, a partir do conceito, qual partido deveria ser tomado. Assim, parecemos nos encontrar na situação de Wieland, que, em 1793, se viu incapaz de elaborar um "conceito claro e ortodoxo" do patriotismo, principalmente do patriotismo alemão.[1] Se atentarmos para os atuais usos linguísticos em nossa Alemanha Ocidental, veremos que o patriota está impregnado de uma conotação que remete à velha França. A nova conotação, a da França revolucionária do ano de 1793, parece ter se dissipado.

Em todo caso, hoje, aqueles que empregam o conceito "patriota" não estão sob a ameaça de serem relegados a um campo negativo ou nele enquadrados como nacionalistas ou mesmo chauvinistas. Após as nossas experiências, não é mais possível ser nacionalista, mas ser patriota é aceitável. O "patriotista"[2] foi poupado, mas não o *patriotismo*. Este último é uma criação lexical e uma formação conceitual do início do século XVIII, precursor de numerosos "ismos" que – graças à sua ajuda – lhe sucederam: o republicanismo, o democratismo, o liberalismo, o socialismo, o imperialismo, o comunismo, o nacional-socialismo, o fascismo. Todos estes conceitos desencadeadores de movimentos grandes e dinâmicos só são concebíveis porque foram precedidos pelo patriotismo. São conceitos subsequentes [*Folgebegriffe*] que podem ser derivados, em maior ou menor grau, do volume semântico do "patriotismo". Essa constatação aponta para

um dado especificamente moderno e estimulante, que nos instiga a indagar os fundamentos e os limites do patriotismo.

Se existe uma pátria, certamente esta é, para além de outras coisas, o país em que cada ser humano individual nasceu, sem possibilidade de escolha. Também é o país no qual costumamos viver, a não ser que razões internas ou externas nos obriguem a deixá-lo. Qual é a necessidade de um patriotismo para garantir ou fundamentar esse estado de coisas sempre preexistente? Tentemos responder a essa pergunta.

Como tantas vezes já tivemos a oportunidade de vivenciar, deixar o próprio país pode ser um sinal de patriotismo, assim como permanecer nele. Patriotismo e exílio não se excluem mutuamente. O patriotismo não se refere, portanto, apenas ao país em que vivemos e que, por isso, amamos, mas também às suas condições ou até mesmo à sua constituição. A ideia de que sangue e solo[3] seriam critérios de uma vida constitucional se manteve característica do uso linguístico alemão. Se a Constituição – ou o amor à pátria – se tornar objeto de contestação, uma emigração pode se tornar inevitável. Heinrich Heine disse que por causa desse amor ele havia passado treze anos no exílio;[4] e o número de anos ainda seria maior.

O patriotismo, portanto, exclui e inclui; vejamos como isso acontece de forma mais pormenorizada. Tratarei, sobretudo, da história da palavra e do conceito, que permite a articulação das experiências e das intenções, das esperanças e dos medos daqueles que apelam ao patriotismo e formularam o conceito. Depois disso, mencionarei algumas características estruturais mais duradouras contidas ou embutidas nas manifestações singulares do patriotismo. Os fundamentos e os limites do chamado patriotismo são de natureza tanto singular quanto persistente, e só se modificam lentamente.

Um pequeno percurso pela história da palavra e do conceito. Em grego, a palavra originária *patria* remete à descendência do pai, refere-se à família e também à tribo; em latim, designa principalmente – com carga religiosa – a cidade natal [*Vaterstadt*], Roma; na língua alemã, *Vaterland* [pátria], como

se diz desde o século XII, refere-se sempre à terra natal [*Heimat*]. Esse revestimento natural, por assim dizer, subsiste até hoje. O patriota também já existia em grego, mas designava um conterrâneo de mesma procedência, muitas vezes um bárbaro ou escravo da mesma procedência. Em todo caso, não designava o cidadão, o *polites*, muito pelo contrário. Ainda no século XVII, o significado natural e apolítico de patriota é notado nas línguas francesa e inglesa: trata-se do conterrâneo, *one's countrymen*.[5]

A verdadeira carreira do patriota começa no início do século XVIII, quando revistas com esse título foram publicadas em grande número na França, na Inglaterra e na Alemanha. O termo transforma-se em figura-guia do Iluminismo político, que está seguro do seu compromisso com o "patriotismo", com um amor ativo à pátria, cujo conceito inovador fora, simultaneamente, formulado pelos patriotas. Toda a semântica política mudou com a emergência do patriota. Esse novo tipo intromete-se entre a autoridade e o súdito. O patriota, como membro de sua sociedade, não é apenas "cidadão" – ainda que também o seja. Antes de qualquer coisa, é um *civis bonus*, um bom cidadão. Um bom cidadão, que sabe esclarecer a gente da cidade ou do campo sobre seus direitos e deveres, que ele mesmo observa com particular fidelidade. Mais ainda, ele mesmo desenvolve esses direitos e deveres, deduzindo-os racionalmente da natureza. Patriota é, inicialmente, um termo elitista, ainda que com uma pretensão universal.

Em outras palavras, o patriota, que age com a certeza de seu amor à pátria [*Vaterlandsliebe*],[6] entra em concorrência com o "pai" [*Vater*] desse país [*Land*], com o *pater patriae*, com o soberano [*Landesherr*]. Em termos típico-ideais, os próprios patriotas são "pais", pais de uma Constituição nova, livre, a ser criada, que, no melhor dos casos, pode instruir o soberano [*Landesvater*] reinante em sua função de executor de uma administração legal e justa. Caso contrário, ele é um tirano. Como expõe Sonnenfels, em 1771, em seu escrito *Über die Liebe des Vaterlandes* [*Sobre o amor à pátria*], ao tratar da educação da juventude para o patriotismo: "Em vez de

apresentar-lhe [ao jovem][7] a pátria como benfeitora da comunidade, a mostram, primeiramente, na figura de um tirano."[8] O benfeitor já não é mais, como fora até então, o monarca; do ponto de vista patriota, tal benfeitor é um déspota. A pátria [*Vaterland*], por assim dizer, é despojada do pai [*entvatert*]. No lugar deste último, surge um novo sujeito de ação de natureza coletiva, a pátria se transforma ela mesma em benfeitora da comunidade. Mais explicitamente: se transforma em República. Nos termos da coerência lógico-linguística de Campe, o soberano [*Landesvater*] se torna, no melhor dos casos, um "pai da pátria" [*Vaterlandsvater*],[9] a pátria [*Vaterland*] se transforma em sujeito, e o pai [*Vater*], em seu atributo. O sujeito de ação deixa de ser o soberano [*Landesvater*] e passa a ser a pátria [*Vaterland*], elevando-se a um nível mais alto de agregação.

Subjacente a essa mudança semântica de sujeito, atua, porém, um processo histórico real que dá sustentação à dominação pessoal do monarca em termos da política tributária, da técnica financeira e da organização militar – em termos do direito administrativo, como um todo – e que conduz na direção do Estado institucional [*Anstaltsstaat*]. Mas os patriotas queriam mais: influência, participação, por fim, dominação como autodominação, para que o Estado institucional se transformasse em "pátria verdadeira", como se costumava dizer na época.

Nesse ponto, a enciclopédia francesa já era bem mais explícita do que o podia ser Sonnenfels, anteriormente citado. Segundo De Jaucourt em seu artigo sobre patriota e patriotismo, um reino, *royaume*, nunca poderia ser uma pátria – *patrie* –, como Colbert havia afirmado equivocadamente.[10] Só pode ser patriota quem age de forma autônoma e age dentro de um governo livre, único contexto em que ele pode desenvolver suas capacidades. O patriota só pode viver e trabalhar de acordo com suas obrigações numa Constituição livre e, assim, levar seus planos políticos além do que fora possível até então. Mesmo assim, caso circunstâncias políticas desfavoráveis o impeçam de realizar seus planos – para De Jaucourt, a política é uma

loteria –, o patriota, ao fracassar, terá dado, pelo menos, testemunho de sua boa consciência. Pois, em caso algum, a virtude poderia sucumbir. Do ponto de vista moral não existe, portanto, nenhuma alternativa ao patriotismo. Este último assenta na virtude, que obriga a agir de forma inequívoca. Quando as circunstâncias não são como devem ser, elas têm que ser mudadas. O patriotismo é, portanto, um conceito enfático, um conceito de movimento, o primeiro da nossa modernidade que legitima a auto-habilitação do cidadão adulto. Isso teve consequências no plano do direito constitucional.

Kant conceitualizou-as em 1793, quando Robespierre tentou implementar a virtude: um governo paternal, que mantém os seres humanos na menoridade e concede a felicidade graças à benevolência do chefe do Estado, "é o maior despotismo imaginável". Não é preciso um governo paternal [*väterlich*], mas um governo patriótico [*väterlandisch*], *imperium non paternale, sed patrioticum*. Uma lei não pode se basear na discricionariedade de uma decisão principesca que pode fundar uma lei; as leis têm que proceder de uma vontade comum: apenas assim os direitos dos seres humanos podem ser preservados e realizados na liberdade. O "modo de pensar patriótico" obriga a todos no Estado, inclusive seu chefe, nos diz Kant, "a considerar a comunidade como regaço materno, e o país como solo paterno".[11] Seu futuro só poderia ser preservado se não fosse entregue à discricionariedade do monarca, mas compreendido como bem jurídico referido à formação da vontade comum. O Estado como regaço materno e o país como solo paterno – Kant raramente recorre a metáforas para conferir impulso público ao seu imperativo moral para a ação política. Mas o fez como patriota. O patriotismo exige tomar partido, ou seja, tomar partido pelo Estado constitucional republicano.

Como, pouco depois, se proclamou de forma lapidar numa revista prussiana: "O patriota, verdadeiramente, só vive para a Constituição."[12] Nosso prussiano anônimo explica seu "patriotismo constitucional", se me é

permitido transpor nossa expressão para o passado. O apego sempre existente ao torrão natal, ou seja, ao campo, à cabana ou casa, portanto, à terra natal [*Heimat*], não basta. Sim, seria até "uma degradação do sentimento sagrado do patriotismo" assentá-lo "na mera habituação ao solo". "O amor à pátria em sentido mais nobre" exige que a pátria "assuma para povo o mesmo significado que, normalmente, casa tem para família. Não se trata, porém, do povo como cifra e tipo de gente, mas a associação que faz dessa massa de pessoas uma nação, um povo, a lei, a Constituição." O ensaio desse intérprete foi reimpresso na Áustria, evidentemente porque replicava de modo adequado o conceito de patriotismo que se difundia ali. Essa variante do patriotismo constitucional, que busca apoio em ingredientes românticos e estamentais, já é uma resposta à República francesa. Assim prossegue nosso autor: "Vê-se que a vida doméstica é uma preparação para o amor à pátria. Um povo de autênticos pais de família, se é que isso é imaginável no mundo sublunar, teria que ser um povo de puros patriotas."[13] A figura de referência dessa Constituição não é o cidadão adulto, mas o pai de família estamental e independente.

Dois mundos colidem nessa terminologia. Em termos políticos, tratava-se da oposição entre a França revolucionária e o decadente *Reich* alemão, uma oposição que, à época, contava com mais de vinte anos de guerras. Em termos da história social, o cidadão adulto e o dono de uma casa eram muito próximos. No uso vocabular, ambos se concebiam como patriotas; ambos possuíam seu patriotismo constitucional. Isso nos conduz a uma profunda ambiguidade, a uma impregnação ideológica inerente ao patriotismo desde o início e que ele até hoje não perdeu.

Em primeiro lugar, o conceito visa a uma Constituição legal e justa, cujos princípios reivindicam uma validade universal. Nas palavras de um aluno de Kant, esse patriotismo não tem como "se servir de meios injustos".[14] Tais meios seriam contrários à razão, e realizar a razão seria um dever em face da humanidade. Somente o amor "à humanidade merece o nome de autêntico

patriotismo". Ele coincide completamente com o autêntico cosmopolitismo. É claro que, no contexto da Revolução Francesa, isso significava legitimar, no âmbito interno, a guerra civil, pois esta era justa e visava a destruir o despotismo injusto. No plano externo, esse conceito legitimava a expansão, a exportação da revolução, pois o patriota verdadeiro age segundo princípios cosmopolitas, que reivindicam uma validade para toda a humanidade. Com isso, porém, esse patriotismo evoca, em segundo lugar, um patriotismo genuíno dos outros povos que queriam permanecer imunes à importação da revolução pelo povo francês. Mas isso significava guerra, a guerra entre nações, um conhecimento que Robespierre formulou imediatamente e baseado nele se opôs – em vão – à exportação militar da Revolução Francesa.

Guerra civil em nome de uma justiça universal ou guerra em nome do direito nacional, ambas as alternativas estavam contidas no mesmo conceito de patriotismo. Tais alternativas excluem-se reciprocamente em termos lógicos, mas se reforçam mutuamente em termos fáticos. Podemos dizer também que, com o "patriotismo", um princípio estrutural do mundo moderno foi conceitualizado, no sentido de que guerra civil e guerra se instigaram reciprocamente, independentemente do "ismo" sob o qual isso possa ter ocorrido em seguida. Os pais do conceito não deixaram dúvida quanto ao fato de que seu teor universal, nossa primeira variante, caracteriza o patriotismo verdadeiro. "*The patriot is one who makes the welfare of mankind*" [O patriota é aquele que realiza o bem-estar da humanidade].[15] Ou, na recepção francesa por Jaucourt: o patriotismo perfeito é global; traz em seu coração os direitos da humanidade – este é o "*patriotisme universelle*".[16] A decorrência disso na realidade política é um imperativo de intervenção, mais ainda, um convite à intervenção, quando estiverem em jogo os direitos da humanidade. "Assim, é possível conceber até mesmo casos em que o amor à pátria obriga a permitir a conquista da própria pátria" (a citação não é de 1944, mas sim de 1795).[17]

Com isso, colocou-se uma hipótese que pode ser verossímil e que até os dias de hoje pode vir a se realizar. Sabe-se que, após o estabelecimento dos Estados constitucionais burgueses de caráter nacional, foram as diversas Internacionais que tentaram manter o princípio universal da justiça. Elas também tinham sua pátria. Crispin, por exemplo, a invocou na convenção do Partido Socialdemocrata Independente da Alemanha, em 1922: "Não conhecemos nenhuma pátria chamada Alemanha; nossa pátria é a Terra, o proletariado."[18] O sujeito de ação, com sua reivindicação de universalidade, se deslocou aqui da burguesia cosmopolita do século XVIII para o proletariado internacional dos séculos XIX e XX. O "proletariado", porém, seguiu os passos da burguesia ilustrada no que se refere à autolegitimação global. O nome mudou – de cosmopolitismo para Internacional –, mas a estrutura semântica persistiu. Só seria possível introduzir uma Constituição justa sob o imperativo prévio de uma universalidade máxima.

O avesso de cunho nacional, porém, é inerente ao mesmo princípio. Basta lembrar o conflito entre Stalin e Trotski, que terminou com a morte deste último, sobre a possibilidade de introduzir o socialismo em um país sem, ao mesmo tempo, levar a cabo também a revolução mundial. Esse significado regional do patriotismo, limitado a um Estado, a um país ou a um povo, por assim dizer, se autonomizou e abriu mão de seus pressupostos universais anteriores. No decorrer do século XIX, o patriotismo nacional, ou melhor, o nacionalismo, se revelou o elemento patriótico mais forte. Para tanto, contribuíram, não por último, os conceitos de movimento posteriores, que enriqueceram ou ultrapassaram o patriotismo. O republicanismo e o democratismo, o liberalismo e o socialismo, o nacionalismo, por suposto, o imperialismo, o comunismo e o fascismo – todos se revelaram fatores de fortalecimento das unidades de ação definidas em termos nacionais.

Portanto, no caso concreto, o conceito de amor à pátria pode ser aplicado a pátrias bem distintas. Sob o signo da palavra "patriotismo", esse processo pluralizante já começou a se delinear no século XVIII. "As pátrias parecem

deixar de existir, elas se dissolvem na humanidade."[19] O surgimento, por exemplo, de uma consciência especificamente alemã com base na adoção de máximas revolucionárias francesas e em reação a elas pode ser mencionado como um caso paradigmático. Evitarei retraçar aqui a história desse caso, que se nutre do seu próprio caráter irrealizável, continuamente reproduzido – quer se trate do patriotismo imperial dos juristas, quer do patriotismo estatal referido aos territórios austríacos, prussianos, bávaros etc. ou daquele amor à pátria que primeiro precisava criar sua Alemanha maior ou menor – "que seja toda a Alemanha" [*das ganze Deutschland soll es sein*].[20]

Retrospectivamente, deparamo-nos com o lema de Wieland, de 1780: *Dulce est pro patria disipere*.[21] É doce fazer absurdos pela pátria. Por isso, seus livros foram queimados pelos patriotas de então. Wieland também caracteriza o patriotismo deles, principalmente dos escritores: ele esvoaça "há algum tempo como uma pomba de Noé", pois não consegue achar solo firme em parte alguma.[22] Wieland também fornece uma motivação para essa variante do patriotismo, que agora demonstra ter um siginificado geral e antecipa teorias sociológicas sobre a formação da nação. Trata-se, segundo a análise de Wieland, da noção de que basta a vontade para alcançar uma pátria própria. Aquilo que se pode depende do que se quer, em vez de, replica Wieland, querer apenas aquilo que se pode. Considerar a pátria como produto da vontade é uma definição conceitual que caracteriza particularmente bem o aspecto especificamente moderno associado à criação de nações, que ressurge hoje em numerosas teorias sobre a etnogênese, quando, por exemplo, se fala da "invenção" da nação.

Como acrescenta Wieland ironicamente, vislumbrar exclusivamente na vontade dos patriotas a garantia de uma realização acelerada dos desejos nacionais é, em primeiro lugar, um dado "do glorioso século XVIII, venerado acima de todos os outros séculos". Dos vinte anos finais desse século, os patriotas esperam o milagre da "bem-aventurança nacional em contínua duração, em contínua intensificação [...]. A Alemanha quer. Por

que não haveria de querer?"[23] Trata-se de um patriotismo voluntarista: ele evoca aquela comunidade de ação que se constitui tão somente por força da sua própria vontade, em contraste com a vontade geral deduzida em termos universais, da qual todos devem participar. Não é necessário comentar para onde nos levou esse tipo de patriotismo, que, apesar disso, ressurge continuamente.

A citação de Horácio, modificada por Wieland,[24] leva-nos de volta, citada corretamente, ao seu verdadeiro conteúdo. A citação remete-nos ao centro do conceito moderno de patriotismo; isso vale para ambas as variantes, a universal e a quase autóctone, a cosmopolita e a nacionalista: é doce e honroso morrer pela pátria. Todos invocaram esse lema ao longo de dois séculos, tanto no Oriente quanto no Ocidente, e ele foi seguido.

Poupo-lhes as antigas histórias de heróis, que os patriotas cultos sabiam de cor, nas quais mãos são queimadas, os próprios filhos são degolados, nas quais se salta em abismos, se morre com bravura, nas quais punhais são cravados nos corpos de tiranos ou no próprio peito. A recepção dos textos da Antiguidade não deve ser superestimada, mas o preceito segundo a qual o proveito comum é mais importante do que o próprio e, consequentemente, era preciso se sacrificar por sua pátria – esta mensagem foi aceita em todas as partes. Quer no patriotismo missionário, quer no patriotismo nacional (ambas as variantes convergem com grande frequência), a disposição para a morte sempre foi o teste capaz de comprovar qual seria o verdadeiro patriotismo, aquele que valeria honrar. *Dulce et decorum est pro patria mori.*

Sendo assim, não podemos evitar um breve olhar retrospectivo para a pré-história do patriotismo moderno. O conceito em si é moderno, a ênfase voluntarista, a antecipação de um futuro patriótico ainda por ser criado, o imperativo de ter que tomar partido para produzir uma Constituição justa ou adequada ao povo (independentemente de como isso era formulado), a reflexão consciente sobre a possibilidade de realizar uma ordem universal

das pátrias. Mas morrer por tudo isso? O motivo é velho, é antigo e é cristão. Caso se prefira, nossa modernidade se caracteriza pela acumulação de ambos os motivos. A motivação antiga foi reforçada pela cristã, na medida em que uma morte – pela pátria – foi adicionalmente legitimada pela outra morte – pelo Reino dos Céus –, de modo que em nossa modernidade ela é consumada em nome da "pátria sagrada".[25]

O fato de que era doce e honroso morrer por sua pátria era inegável para os cidadãos da Antiguidade, a não ser que se aceitasse o caminho da escravidão ou da dominação estrangeira imposta, que castrava a autodeterminação. Mas o verso de Horácio, que não falta em quase nenhuma inscrição, em quase nenhum panfleto, em quase nenhum tratado, em quase nenhum sermão dos patriotas modernos, esse verso não fala só da morte por um Estado ou país, pela pátria. Também fala da Constituição justa, da verdadeira República, pela qual Horácio havia lutado na guerra civil. Morrer pela pátria era também uma máxima republicana com pretensão moral. Brutus cometeu suicídio após a derrota em Filipos; seu companheiro de combate, Horácio, comandante de uma legião, sobreviveu. Expropriado e anistiado, é possível que tenha escrito seu verso com um olhar retrospectivo para a verdadeira República que fora perdida, como lembrança de quem se vê obrigado a sobreviver sem ter encontrado a verdadeira pátria e não só como apelo ao irrecuperável. A derrota na guerra civil pela própria pátria deu ao verso um sentido nostálgico e compensatório que escapou aos patriotas profissionais da Idade Moderna.[26]

Assim, o verso continuamente invocado de Horácio nos traz de volta ao nosso tempo. A disposição de morrer pela pátria foi ritualizada. Tornou-se o teste capaz de legitimar o verdadeiro patriotismo. Com a Revolução Francesa, ressurgiu algo que, vindo da Antiguidade republicana, veio a ocupar o centro de todo patriotismo: o culto politizado e patriótico dos mortos. Esse novo culto político dos mortos, que rememora cada cidadão como soldado, tornou-se, desde então, capaz de erigir monumentos, foi

reivindicado pelo Iluminismo e concretizado a partir da Revolução Francesa. Não existe comuna na Europa em que não se encontre uma coluna dedicada aos mortos, não importa qual seja a forma. Em cada capital, há o culto nacional aos mortos. A morte pela pátria é onipresente, e foi – e é – celebrada como tal, no uso linguístico alemão com particular pendor e predileção, já que *Patriot* [patriota] rima com *Tod* [morte].[27] Na Espanha, esse conceito de movimento de caráter revolucionário, que é o patriotismo, foi inclusive coisificado como objeto digno de adoração. O obelisco erigido em 1840, cheio de figuras e troféus, com uma chama eterna em sua frente, lembra as vítimas de 2 de maio de 1808, que – na rebelião contra os franceses – banharam o Campo da Lealdade com seu sangue. Sua inscrição encerra-se com a convocação: *Honor Eterno Al Patriotismo!*

Esse culto aos mortos da modernidade, convertido em promessa de amor vivo à pátria, foi, de certo modo, reforçado pelo cristianismo. É difícil formular esse ponto em poucas palavras, mas, em substância, talvez seja possível apresentá-lo com clareza. A pátria verdadeira do cristão é, do ponto de vista da fundamentação dogmática, o Reino dos Céus. A alma cristã, por assim dizer, se dirige para o Deus Pai e para Ele retorna. O mundo em si mesmo é para ela apenas um exílio, o lugar de sua *peregrinatio*. Nas palavras de William de Malmesbury: "*Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium*" [Para o cristão o mundo inteiro é exílio e o mundo inteiro é pátria; dessa maneira, o exílio é pátria e a pátria, exílio].[28] Mas – e isso é uma afirmação histórica – a morte pela Terra Santa traz consigo a promessa de redenção da alma, a promessa de salvação. A partir do século XIII, essa incumbência, "morrer pela Terra Santa", converte-se numa função sacralizada, que pode se referir não só à Terra Santa, mas também à própria pátria. A fórmula lutar e morrer "por Deus, pelo rei e pela pátria" – *Deo, Rege et Patria* – começa a se propagar no século XIII. Assim, a própria morte é sacralizada e heroicizada.[29] O enunciado bíblico, formulado por Caifás para justificar a morte de Jesus – é melhor que

morra um do que seu povo pereça ou venha a sofrer danos –, esse mesmo enunciado de Caifás pôde ser erigido em monumento, para, em nome do patriotismo moderno, celebrar uma morte pela pátria, capaz de garantir a salvação da alma do cidadão moribundo.[30] Daí procedem a "pátria sagrada" ou "a morte no altar da pátria" e quaisquer outras fórmulas patéticas que souberam associar o culto antigo aos mortos com uma promessa cristã de salvação.

A dificuldade com que nos confrontamos, após duzentos anos de experiência com o acúmulo das mortes em massa, se torna mais evidente se analisarmos a disputa em torno do monumento planejado em Bonn.[31] O que deve dizer a inscrição? Uma das inscrições mais frequentes é, provavelmente, correta: "Às vítimas [*Den Opfern*]". Mas a que vítima se refere? Ao sacrifício [*Opfer*][32] ativo feito pelos soldados? Um sentido certamente adequado a muitos dos que tombaram na época. Ou será que a fórmula se refere à vítima passiva, no sentido de que esses soldados, na verdade, foram tão somente seduzidos e morreram por um propósito errado? Isso significaria que o sacrifício ativo é reinterpretado *ex post* como sacrifício passivo. Ambas as variantes são mutuamente excludentes do ponto de vista lógico, ambas podem ser interpretadas nas entrelinhas, ambas podem tocar de formas distintas o observador, recorrendo à mesma palavra, "sacrifício", que, de uma maneira ou de outra, teria sido feito pela pátria.

Se aplicarmos o conceito aos judeus, a coisa fica ainda mais difícil. Podemos dizer que, de certa forma, foram vítimas passivas, mas por trás disso espreita justamente a interpretação nacional-socialista. Pois, para a ideologia nacional-socialista, o sacrifício dos judeus abria o caminho para purificar o mundo da presença deles. Ou seja, é precisamente o conceito de vítima passiva que não pode ser atribuído aos judeus. Por outro lado, mal se pode insinuar que os próprios judeus assassinados teriam feito um sacrifício ativo. Essa possibilidade lhes foi vedada pelo simples extermínio, o mais das vezes sem lhes dar qualquer chance de se sacrificar por quem quer que fosse.

Dessa forma, fica evidente que a "morte pela pátria", que nos monumentos da República Federal da Alemanha foi associada ao conceito de vítima, não pode mais fazer jus ao tipo de morte que nós, alemães, tornamos realidade.

Com isso alcança-se um limite do patriotismo. Ele já não se presta mais aos monumentos. A morte pela pátria não é nem doce nem promete a salvação. O "sacrifício", contrariamente, permanece ambíguo. Essa é a nossa experiência, mas não é a dos outros. Deveríamos assumir a nossa experiência. Por isso, quero mencionar, para finalizar, alguns critérios que podem ajudar a definir a pátria fora desse âmbito mortal: a pátria sempre se situa entre localidade [*örtliche Heimat*] e privacidade, entre região e intimidade, de um lado, e humanidade, de outro. À diferença dos séculos XVIII e XIX, essa humanidade tornou-se uma unidade empírica muito concreta, mesmo que não como sujeito, mas como condição de toda ação possível em nosso planeta.

Nos séculos passados, a pátria na figura do Estado nacional era o princípio ótimo de organização no que se refere à capacidade de ação política. Ela preenchia a moldura de um Estado constitucional nacional. Hoje, a capacidade ótima de ação já não está, sem ressalvas, vinculada a essa unidade e vê-se questionada em quatro aspectos:

1. no aspecto econômico: não existem mais pátrias autóctones;

2. no aspecto ecológico: nenhuma pátria possui fronteiras das quais possa dispor;

3. no aspecto técnico-comunicacional: já não é mais possível justificar e preservar a autonomia de uma pátria;

4. no aspecto que talvez seja o mais importante: todas as unidades políticas foram de tal forma convertidas em federações que uma pátria já não pode ser designada como a pátria de uma comunidade de ação soberana.

Em face disso, há um anseio arcaico de fundar uma pátria ou de reencontrá-la, um enfoque fundamentalista que continua a proliferar em

todo o planeta.

Em 1947, Sternberger teve a coragem de falar da pátria.[33] Falou da pátria viva, e não da mortal. Na época, esse ensaio foi publicado na revista *Die Wandlung* [*A Mudança*]. O que mudou desde então? Uma medida mínima de organização certamente é preservada entre a terra [*Heimat*] na qual alguém deseja viver, por um lado, e a humanidade, cuja organização compete a todos nós, por outro. Nesse sentido, essa medida mínima ainda oferece bastante espaço para a nossa pátria, e talvez a busca da identidade seja desnecessária. Talvez essa pátria, mais do que somente uma tarefa, seja algo que nos é dado de antemão.

Adendo de 2003

Dezesseis anos após essa conferência comemorativa, quero fazer três acréscimos sucintos.

1. Os vertiginosos meses da reunificação, de novembro de 1989 a outubro de 1990, evidenciaram até que ponto a pátria como República Federal da Alemanha se tornara para nós um dado, há décadas incorporado. O patriotismo constitucional evocado por Dolf Sternberger permitiu, em termos políticos e constitucionais, um rápido acordo entre a Alemanha Oriental e a Alemanha Ocidental. O temor de todos os nossos vizinhos, com o redespertar de um nacionalismo da Grande Alemanha, temor compartilhado e atiçado por muitos dos nossos intelectuais, revelou-se até o momento infundado – a despeito dos ambientes marginais da extrema-direita, comuns na Europa. Na verdade, um arraigado antinacionalismo impede que nós, alemães, ajamos sóbria e racionalmente.

Pelo contrário, uma *tarefa* real permanece sem resolução desde 1990, uma tarefa que o *Gesamtdeutsches Ministerium* [Ministério da Alemanha Unificada], a quem competia esse papel, não previu e muito menos planejou: levar a cabo a reunificação não só no plano político, mas também no social e econômico. Não se apelou a uma disposição patriótica de fazer sacrifícios, imaginável e possível em 1990, com consequências que ainda

exigirão mais sacrifícios nossos. Não se implementou uma equalização de encargos extraordinária – outrora bem-sucedida, quando do surgimento da República Federal. As necessárias indenizações, imperativas em termos de um Estado de direito, não se limitaram – como sugeria o bem-sucedido modelo francês pós-napoleônico – a desempenhos puramente monetários (iguais, porém, para todos), com consequências materiais e sociopsicológicas até agora não solucionadas. Assim, a teoria marxista aparentemente derrotada, segundo a qual o ser determina a consciência, ressurge de forma involuntária.

2. Ainda que o Estado nacional clássico venha sendo solapado ou enquadrado em configurações federativas, os mesmos desafios relativos à conquista de uma capacidade de ação na política interna e externa se repetem num plano distinto, num nível mais elevado de agregação. As demarcações de dentro e fora [*Innen und Aussen*], em cima e embaixo [*Oben und Unten*] ("subsidiariamente"), ambas associadas a fatores de transformação de cunho temporal – quando? Antes ou depois [*früher oder später*]? –, tudo isso precisa ser calculado a fundo, repartido de forma equilibrada entre os parceiros e implementado com uma pressão maior ou menor. O grande espaço [*Grossraum*] de Carl Schmitt renova-se com virulência, a partir de agora sem qualquer pretensão hegemônica, mas sob a premissa federativa de que os "desiguais" precisam ser tratados de forma igual – ou seja, sob novas premissas ideológicas e sob o antigo desafio da globalização. Qual espaço deve ser incluído ou excluído, tendo em vista a Constituição? A Europa? Apenas a Europa? Quem faz parte dela? Quem não faz? Onde residem os limites? Eles são dotados de diferentes densidades do ponto de vista geográfico e em termos de estratificação? Quantas soberanias ou instâncias de decisão sobrepostas é possível comportar? É possível conceber, planejar e realizar formas de unificação com diferentes densidades, intensidades e velocidades? Aquilo que, outrora, se esperava da pátria, da nação, do povo, do Estado ou que era por eles determinado, tudo

isso agora se espera ou se exige das federações, das uniões ou das ligas com pretensão institucional. Saúda-nos a constituição da Europa.

3. Um dado semanticamente estimulante diz respeito ao fato de que "nacionalismo" como termo conceitual – ao contrário de "patriotismo" – raramente foi usado, e apenas por representantes da extrema-direita, na autodesignação de movimentos sociais ou políticos. Um dos primeiros exemplos é Ernst Moritz Arndt, que, como democrata consequente, definiu o "nacionalismo" como pressuposto necessário do cosmopolitismo. Apenas no fim do século XIX, os nacionalistas irlandeses ousaram se designar dessa maneira.[34] Por volta de 1900, pela primeira vez, Maurice Barrès desenvolveu uma doutrina rigorosa do nacionalismo francês que, votada à revanche contra a Alemanha, reuniu todos os critérios antigermânicos imagináveis: era, ao mesmo tempo, anticapitalista, antiparlamentar, antissocialista e antissemita. Os mesmos critérios, de forma invertida, foram retomados pelos irmãos Ernst e Friedrich Georg Jünger após a Primeira Guerra Mundial e redefinidos para nacionalismo alemão.[35] Hitler também usou "nacionalismo", "fanatismo" e "chauvinismo" como palavras de ordem com apelo à concordância, sem, no entanto, posicioná-los retoricamente de modo tão central como, por exemplo, *Volksgemeinschaft*[36] ou "raça".

Portanto, quando falamos de era do nacionalismo para designar a nossa época – tal como desencadeada pela Revolução Francesa e tal como prossegue mundo afora, em uma história efeitual [*Wirkungsgeschichte*][37] que nem de longe chegou ao fim –, adotamos, em termos categoriais, uma definição que lhe é estranha. Trata-se de uma categoria que como autodesignação raramente foi empregada com um sentido de aprovação e que, em todo caso, requer (desde 1945) uma justificativa teórica de cunho científico.

A sociedade, que até então se compreendera de um ponto de vista estamental, buscava, com base em movimentos continuamente novos, novas maneiras de se conceituar e de se formar. As autodenominações enfáticas

daí resultantes são: democratismo, liberalismo, constitucionalismo, conservadorismo, socialismo, fascismo, nacional-socialismo e comunismo – mas não nacionalismo. Todos esses conceitos nutrem-se do conceito de patriotismo, que os antecede e constitui seu pressuposto. A tendência ambivalente, que é própria do conceito de patriotismo, se repete estruturalmente em todos os conceitos de movimento da nossa modernidade: por força da delimitação autônoma da própria pátria, outras pátrias, que a rigor possuem os mesmos direitos, são excluídas. Isso vale para todos os conceitos de movimento, pouco importa se a "pátria" se alia a uma "classe", uma "raça", um "povo", uma "massa", uma "nação", uma "sociedade" ou a qualquer outra coisa. Herbert Spencer analisou isso de modo exemplar em seu capítulo "*The Bias of Patriotism*": "*For while excess of egoism is everywhere regarded as a fault, excess of patriotism is nowhere regarded as a fault*" [Enquanto o excesso de egoísmo é por toda parte encarado como um defeito, o excesso de patriotismo em lugar nenhum é encarado como um defeito].[38] De forma invertida, o antipatriotismo também levaria à mesma perversão.[39] O patriotismo designa, portanto, um daqueles problemas situacionalmente insolúveis, cuja dissolução ao longo do tempo tem como consequência apenas uma transposição para outros níveis. Uma retificação diacrônica tampouco suprime a aporia estruturalmente inerente ao patriotismo.

A aporia do nacionalismo, resultante de sua incapacidade de encontrar, inclusive como "pan-nacionalismo",[40] uma via para algo de comum no plano supranacional foi tratada, até o fim da Segunda Guerra Mundial, a partir do tópico do "patriotismo". Isso vale tanto para a autocrítica que Georg F. Nicolai[41] levou ao extremo, sem hesitação e com perspicácia, quanto para as sóbrias análises linguísticas e comportamentais de Robert Michels.[42] Para ambos, o conceito ou a categoria de "nacionalismo" ainda não estava disponível; seja como for, foi evitada. Mesmo Friedrich Wolters, um prosélito devotado à sua pátria de forma tão enfática quanto patética, não se

serviu, em 1927, nem uma vez da categoria de "patriotismo" e muito menos de um conceito demandante de aprovação como "nacionalismo".[43]

Podemos tirar duas conclusões metodológicas desse diagnóstico de mais de um século e meio. Em primeiro lugar, a contraposição entre um patriotismo bom e um mau, que, por um tempo, foi moralmente persuasiva, não leva a lugar nenhum. Tampouco a substituição do mau "patriotismo" pelo deplorável "nacionalismo" elimina a regra semântica segundo a qual o bom patriotismo se encontra prioritariamente do nosso lado e o mau, do lado dos outros. O "patriotismo", tanto quanto o "nacionalismo", não pode ser ontologicamente fixado. O uso linguístico, que está sempre condicionado por interesses, requer, no caso desses conceitos mais que em outros, uma explicação funcional, ainda que a crítica ideológica não encontre por essa via um solo seguro.

Em segundo lugar, a projeção – tão persuasiva, de um ponto de vista lógico e ideológico – de uma progressiva ascensão, que parte do indivíduo (e de sua família), passa pelo povo e pela nação, chegando a *uma* humanidade, tal projeção, de um ponto de vista empírico, se revela um obstáculo à sua própria realização. Desde o Iluminismo, esse padrão de pensamento linear tem sido invocado ou evocado. Na Primeira Guerra Mundial, Ernst Joël, em 1916, ainda faz referência "ao fato atualmente paradoxal de que a comunidade dos verdadeiros patriotas é internacional, supranacional".[44] Henri Barbusse confirma em 1918: "Humanidade em vez de nação. Em 1789, os revolucionários gritaram: 'Todos os franceses são iguais.' Nós dizemos: 'Todos os seres humanos!' A igualdade exige regras comuns para todos os seres humanos da Terra."[45] Muitos anos se passaram desde então, sem que o enunciado tenha perdido sua pretensão normativa. A humanidade empiricamente existente, graças à interconexão técnico-industrial, ganhou maior densidade e alcançou uma dependência recíproca sempre crescente, mas, mesmo assim, ainda está longe de ter se transformado em um sujeito de ação. Continua a ser o objeto de referência

facilmente apropriável de um ponto de vista ideológico por todos os políticos e economistas ou teólogos que agem em nome de uma universalidade. Da mesma forma, renomear como "política interna mundial" a política externa plural, gerada pelos Estados, é apenas um indício de que os problemas que demandam solução foram deslocados, mas não resolvidos. Onde antes se travavam guerras, hoje se desencadeiam guerras civis.

As barreiras outrora legitimadas em termos patrióticos ou definidas em termos nacionalistas – por trás das quais as unidades políticas de ação ou as associações econômicas asseguravam sua superioridade (ou mesmo sua inocência) – são hoje renomeadas e reerguidas em outra escala de grandeza, mas de forma alguma eliminadas. As heranças mutuamente excludentes do patriotismo, pluralizadas sob a forma de inúmeros patriotismos, são onipresentes no mundo inteiro.

---

[1] Christoph Martin Wieland, "Über deutschen Patriotismus. Batrachtungen, Fragen und Zweifel", em *Christoph Martin Wielands Werke*, 1879, v. 34, p. 318, e *Teutscher Merkur*, 1793, II, p. 3-21.

[2] Koselleck usa aqui uma palavra inexistente entre aspas: "*Patriotist*". [N.R.]

[3] No original *Blut und Boden*. Trata-se de uma referência ao slogan e ao ideário que os nazistas adotaram. *Grosso modo*, o lema estabelecia um vínculo entre a unidade e a pureza racial do povo alemão e o seu direito a um espaço territorial próprio. [N.R.]

[4] "*C'est à cause de cet amour que j'ai vécu tant de longues années dans l'exil.*" Heinrich Heine, "Germania. Conte d'hiver" (1844), em idem, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, org. Manfred Windfuhr, v. 4, Hamburgo, p. 242.

[5] R. Cotgrave, artigo "Patriote", em: *A dictionaire of the French and English Tongues*, Londres, 1611 (reimpressão 1970).

[6] A palavra equivalente a pátria em alemão, *Vaterland*, é um substantivo composto formado por *Vater* (pai) e *Land* (terra, país). Nesse período e nos seguintes, Koselleck joga com estas palavras, o que tende a se perder na tradução. [N.R.]

[7] A inserção é do próprio Koselleck. [N.R.]

[8] Joseph von Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes*, Viena, 1771 (reimpressão Königstein im Taunus, 1979), p. 8.

[9] Joachim Heinrich Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, parte 5, Braunschweig, 1811, p. 256.

[10] De Jaucourt, artigo "Patriot. Patriotisme", em *Encyclopédie ou dictionnaire raissoné des sciences, des arts et des métiers / par une Société de Gens de Lettres. Mis en ordre & publ. par Diderot & par d'Alembert.* Reimpressão em fac-símile da 1ª ed. de 1751.

[11] Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie*, *Geschichtsphilosophie*, *Politik und Pädagogik. Erster Teil*, edição especial em 10 volumes, org. Wilhelm Weischedel, v. 9, Darmstadt, 1981, p. 146.

[12] H., "Von der Erziehung zum Patriotismus", *Jahrbücher der preussischen Monarchie*, agosto de 1798, p. 405-408, citado aqui segundo o artigo "Liebe", de Christoph Martin Wieland, em Johann Georg Künitz, *Ökonomisch-technische Enzyklopädie oder allgemeines System der Staats-*, *Stadt-*, *Haus-*, *und Landwirtschaft*, *wie auch der Erdbeschreibung*, *Kunstund Naturgeschichte*, parte 78, Brünn, 1804, p. 436.

[13] Ibid., p. 433ss.

[14] Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, *nebst ihrer Literatur und Geschichte*, v. 4, Leipzig, 1828, p. 313.

[15] Addison, citado segundo S. Johnson, "Patriot", em *Dictionary of the English Language*, Londres, 1775.

[16] De Jaucourt (anotação 6), p. 181.

[17] Graf. W. F. von Schmettow, *Brutus*, *Freiheit und Schwärmerei. Kleine Schriften*, parte 1, Altona, 1795, citado segundo o artigo "Patriotismus", de Murhard, em Rotteck/Welker, *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, v. 12, Altona, 1841, p. 395.

[18] Artur Crispin, "Die internationale Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Parteien", em *USPD. Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages in Leipzig vom 8. bis zum 12. Januar 1922 sowie über die 2. Reichsfrauenkonferenz am 7. und 8. Januar 1922 und über die Konferenz der Arbeiterbildung am 8. Januar 1922*, Leipzig, 1922, p. 128.

[19] Sonnenberg, citado segundo Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, parte 5, Braunschweig, 1811, p. 255.

[20] Trata-se de uma referência a uma canção patriótica do século XIX, denominada *Des Deutschen Vaterland* [A pátria alemã], cujo texto foi composto por Ernst Moritz Arndt em 1813. Ao longo de várias estrofes, o poema coloca a pergunta "o que é a pátria alemã?" [*Was ist des Deutschen Vaterland?*] e se refere a diferentes regiões europeias de língua germânica para dizer que a pátria alemã não se esgota nelas. O verso citado pertence às estrofes finais do poema, em que se proclama que a pátria alemã é constituída por um todo fundado num sentimento de irmandade que se sustenta, entre outras coisas, na língua comum, na recusa da influência estrangeira e, mais especificamente, na oposição aos inimigos franceses (o contexto é das guerras napoleônicas).

[21] Christoph Martin Wieland, "Patriotischer Betrag zu Deutschlands höchstem Flor veranlasst durch einen unter diesem Titel im Jahre 1780 im Druck erschienenen Vorschlag eines Ungenannten", em *Werke*, Berlim, 1879, v. 33, p. 153.

[22] Ibid., p. 167.

[23] Ibid., p. 155ss.

[24] Koselleck faz referência ao verso de Horácio parodiado por Wieland, "*Dulce et decorum est pro patria mori*" ("É doce e honroso morrer pela pátria"). [N.R.]

[25] Imprescindível para a recepção medieval e a transposição cristã do "*Pro patria mori*" de Horácio é Ernst H. Kantorowicz, "*Pro patria mori*", em Medieval Political Thought, *American Historical Review* 56 (1951), p. 472-492. Ver também a história da interpretação jurídica do *Pugna pro patria* catônico na Idade Média e a determinação de relação entre "*rex*" e "*imperator*": Gaines Post, "Two Notes on Nationalism in the Middle Ages", *Traditio* 9 (1953), p. 281-320. Malgrado os múltiplos problemas

políticos concretos, que precisavam ser resolvidos – *o ius ad bellum* (*iustum*), os problemas fiscais, a jurisdição, para mencionar apenas alguns – temos diante de nós, em termos semânticos, estruturas de longo prazo que só se modificam lentamente, por trás das quais – *mutatis mutandis* – também se anunciam desafios modernos. O que acontece quando lealdades são rompidas ou duplicadas, quando são deslocadas de obrigações pessoais para aquelas que se devem a um país ou a uma instituição? O processo pelo qual pessoas – e lealdades cujos vínculos são locais – e disponibilidades para o combate são reenquadradas no contexto de unidades de ação com um grau mais elevado de agregação – ou seja, no contexto do país, do reino, do Estado ou da nação, ou, em termos ainda mais gerais, da Igreja papal ou o Império – gera uma escala de lealdades concorrentes, que se repetem estruturalmente na modernidade, embora os casos individuais nunca se esgotem nas estruturas. Sobre a evolução do nacionalismo na Alta Idade Média, antes inclusive da formação do conceito, cf. Halvdan Koht, "The Dawn of Nationalism in Europe", *American Historical Review* 52 (1947), p. 265-280, e a síntese inovadora de Karl Ferdinand Werner, "Volk, Nation, Nationalismus und Masse", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et al., v. 7, Stuttgart, 1992, p. 171ss, especialmente p. 214-215.

[26] Permito-me reproduzir aqui de forma inalterada a tese apresentada em 1987 e proveniente da experiência de um historiador da modernidade, apesar de ter provocado a oposição justificada de quase todos os filólogos da Antiguidade. Apenas Victor Poeschl a considerou digna de consideração. Com argumentos inteiramente diferentes, Dieter Lohmann despojou o dito de Horácio de sua univocidade, que se assumia de forma ingênua, atribuindo a ele, quando situado no contexto das duas primeiras odes, um toque irônico e até mesmo sarcástico. Segundo ele, o provérbio visava à ilusão da arrogância da juventude que a levava a crer num papel heroico no futuro. Nesse caso, a história da recepção teria que retroceder até Pindaro: "Doce, porém, é a guerra para aqueles que não a conhecem; mas quem a conhece estremece imensamente no coração, quando ela se aproxima". Ver Dieter Lohmann, "*Dulce et decorum est pro patria mori*", em *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann Steinthal*, Tübingen, 1989. Essa interpretação, que implicitamente exclui a tese da nostalgia é, desde então, rigorosamente contestada. O debate, no mínimo, atesta que uma interpretação aprovatória e afirmativa do dito que augura a morte tem sido abalada.

[27] Cf., por exemplo, os hinos de guerra de Johann Wilhelm Gleim. Eles são, além disso, um claro indicador do deslocamento de peso do patriotismo. Na Guerra dos Sete Anos, ele se referia ainda primariamente ao *pater patriae*, a Frederico, o Grande. Já na Guerra de Sucessão Bávara, ele evoca as tarefas pacificadoras do Estado prussiano. Em finais do século [XVIII], ele invoca a defesa de toda a Alemanha – contra as tropas revolucionárias francesas. Dentre os inúmeros trabalhos sobre o patriotismo nos usos lexicais da língua alemã, remeto aqui apenas à antologia organizada por Günter Birtsch, "Patriotismus", *Aufklärung* 4 (1989), com sete contribuições. Além disso, ao artigo de Rudolf Vierhaus, "'Patriotismus' – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung", em *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geistige Bewegungen*, Göttingen, 1987, p. 96-109. Permanece imprescindível Robert Michels, *Patriotismus. Prolegomena zu einer soziologischen Analyse*, Munique / Leipzig, 1929.

[28] Cf. meu tratado "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, em Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, 1979 [ed. em português, "A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos", em *Futuro passado*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2006].

[29] Cf. nota 19.

[30] Albrecht Dihle corretamente me chamou a atenção para o fato de que a fundamentação do sacrifício de Cristo em João 11,50 (Caifás) – uma fundamentação referida ao povo e, nesse sentido, restritiva – tem sido usada mais raramente do que as fundamentações mais gerais, em João 15,13 ou 1 João 3,16, cuja inscrição ocorre com maior frequência nos monumentos fúnebres. Evidentemente,

precisaríamos aqui de outras investigações que diferenciem entre local, tempo e confissão, para levar adiante as questões levantadas por Ernst Kantorowicz (nota19).

[31] Permito-me também aqui reproduzir de forma inalterada o texto apresentado em 1987, pois a crítica à inscrição planejada na época e entrementes realizada – "Às vítimas da guerra e do governo da violência [*Gewaltherrschaft*]" – infelizmente ainda é atual. Os soldados continuam a ser redefinidos como meras vítimas "passivas", enquanto os judeus assassinados são colocados no mesmo plano na condição de "vítima passiva", sendo, ao mesmo tempo incluídos e excluídos. As graves consequências políticas de tamanho desleixo semântico continuam sem ser resolvidas até hoje.

[32] Em alemão, a palavra *Opfer* designa tanto a "vítima" quanto o "sacrifício". [N.T.]

[33] Dolf Sternberger, "Begriff des Vaterlands", *Die Wandlung* 2 (1947), p. 367-379.

[34] Sobre essa fonte rara, ver Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990, p. 105.

[35] Cf. Reinhart Koselleck, B. Schönemann e Karl F. Werner, "Volk, Nation, Masse, Nationalismus", em Otto Brunner et al. (org.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 7, Stuttgart, 1992, p. 399ss *passim*.

[36] Ver nota dos revisores sobre o termo *Volksgemeinschaft* no cap. III, p. 64. [N.R.]

[37] Para a tradução de *Wirkungsgeschichte*, ver nota dos revisores no cap. II, p. 44. [N.R.]

[38] Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, Londres, 1873, 14ª ed., 1888, p. 204-240.

[39] Ibid., p. 216.

[40] Heinrich Weber, 1909, cf. Koselleck et al., "Volk" (anotação 28), p. 403.

[41] Georg F. Nicolai, *Die Biologie des Krieges. Betrachtungen eines Naturforschers den Deutschen zur Besinnung*, 1ª ed., Upsala, 1918; 2ª ed., Zurique, 1919; 3ª ed., Darmstadt, 1983.

[42] Cf. anotação 21.

[43] Friedrich Wolters, *Vier Reden über das Vaterland*, org. Ferdinand Hirt, Breslau, 1927, com uma vinheta da cruz gamada do círculo de George: "Werke der Schau und Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst."

[44] Ernst Joël, "Kameradschaft", em *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*, org. Kurt Hiller, Munique, 1916, p. 162.

[45] Henri Barbusse, *Der Schimmer im Abgrund. Ein Manifest an alle Denkenden*, ed. alemã, Iwan Goll, Basileia / Leipzig, s.d., p. 60.

XII.
A revolução como conceito e metáfora: sobre a semântica de uma palavra outrora enfática

Desde o Iluminismo, a palavra e o conceito *revolução* estão continuamente em voga – ainda que sujeitos a mudanças. Portanto, deve existir algo como uma experiência geral de revolução, compreendida como política, científica, técnica, social ou cultural. Além disso, "revolucionário" é uma característica que pode ser invocada conforme a situação, sendo aplicável tanto à modernidade quanto ao uso da violência [*Gewaltsamkeit*].[1] "Revolução" é, portanto, uma divisa [*Schlagwort*] ubíqua, um conceito político-social e também um termo científico. O termo – e todos os estados de coisas que ele abarca ou a que se refere – ocorre no vocabulário das ciências da sociedade, da cultura, da história e da linguagem.[2] No texto que se segue, não há a intenção de atar esses âmbitos heterogêneos com um único laço. Pretendo, antes, revelar algumas diferenças cuja reflexão permanece um desafio para todos nós.

Um conceito fundamental da modernidade

A história do conceito de "revolução" demonstra que elementos permanentes de repetição e, cada vez mais, faixas de significado no sentido da inovação estão contidos num mesmo conceito.

O conceito de revolução é moderno. A partir da Baixa Idade Média, a palavra entra em uso na linguagem política, inicialmente na Itália, depois nas línguas ocidentais e, a partir daí, no século XVIII, também é acolhido na Alemanha. A rigor, o conceito, na forma em que é compreendido e usado hoje, somente se tornou comum a partir da Revolução Francesa. Desde então, experiências e expectativas foram aglutinadas em um conceito fundamental. Tais experiências e expectativas já haviam sido isoladamente conceituadas sob o termo revolução, mas somente a partir de 1789 foram agrupadas em sua complexidade.

Em termos analíticos, o conceito de revolução recobre, desde 1789, pelo menos dois âmbitos de experiência que não necessariamente estão

vinculados. Por um lado, o conceito designa os distúrbios violentos de uma sublevação, a qual pode se intensificar até o ponto da guerra civil, provocando, pelo menos, uma mudança constitucional.

Por outro, o conceito indica uma mudança estrutural de longo prazo, que, provinda do passado, pode se prolongar no futuro. Nesse caso, o conceito se aproxima da ideia de "revolução permanente", processo ou desenvolvimento. Neste último emprego da palavra, o conceito se estende para além do sentido político mais restrito ligado à violência [*Gewalt*], alcançando toda a sociedade. Assim, ele pode incluir separadamente numerosos setores, desde a indústria até a ciência e a cultura.

Trata-se, portanto, de um conceito complexo, com um poder de impacto primariamente político, mas que também abarca um contexto social mais amplo. Designa tanto uma reviravolta violenta de curto prazo quanto um processo histórico de mudança mais prolongado. Esses dois campos semânticos podem ser mobilizados individualmente, mas, desde a Revolução Francesa, tornou-se comum eles se condicionarem reciprocamente em um único e mesmo conceito de revolução: o componente histórico de longo prazo explica o objetivo político e, inversamente, a dimensão histórica é inferida a partir da definição da meta política. O conceito, ao mesmo tempo, guia o conhecimento e instrui a ação. Nisso reside sua modernidade. Trata-se de um conceito reflexivo [*Reflexionsbegriff*], que reúne as condições da ação política com as análises do conhecimento histórico. Abarca tanto a viabilidade de uma reforma quanto o curso automático de uma evolução – dois contraconceitos que fazem parte do significado de "revolução".

Mas o conceito não é apenas moderno: contém também experiências pré-modernas. Reúne em si, ao mesmo tempo, faixas de significado historicamente escalonadas em diferentes graus de profundidade. Particularmente, o uso da palavra "revolução" em termos mais estritamente políticos recobre experiências e conhecimentos, que, de modo similar ou

diferente, já haviam se colocado antes, mas eram apreendidos por outros vocábulos de fundo conceitual [*Begriffsworten*]. Tais vocábulos remontam à história grega e romana, foram incorporados aos usos linguísticos da Idade Média e, por fim, transpostos para as línguas vernaculares europeias. Apesar de suas mudanças e de seus usos concretos, eles podem ser divididos em três grupos.

Em primeiro lugar, um distúrbio político violento é definido pelos poderes dominantes de cima para baixo. Integram esse grupo, em parte até hoje, os termos *tumultus, turba, seditio, conjuratio* e *rebellio*: tumulto, motim, sedição, conspiração, sublevação – em analogia com a *stasis* grega – e rebelião são, em grande medida, semanticamente equivalentes às expressões latinas, que também apareciam no direito romano.

Um segundo grupo designa os distúrbios a partir de uma perspectiva, por assim dizer, neutra, objetiva: *discordia* – discórdia, *bellum civile* – guerra civil, *motus* – movimento, *vicissitudo* – mudança.

Um terceiro grupo, finalmente, designa o distúrbio indiretamente, por meio de um título de legitimidade que justifica a ação de baixo para cima. Ele dirige-se contra a tirania, o despotismo e, só depois da Revolução Francesa, contra uma ditadura.

Essa tipologia grosseira não pretende insinuar que, apesar de sua continuidade terminológica até o presente, os títulos jurídicos concretos e os conflitos efetivos não tenham mudado de uma situação para outra, de uma época para outra. Mas a semântica não é tão abstrata ou variável a ponto de não permitir identificar estruturas comuns preservadas na terminologia.

Na maioria dos casos, tratava-se de conceitos jurídicos que se referiam a uma ordem política existente. Quando distúrbios ameaçavam esta ordem, todos os envolvidos recorriam a um direito potencialmente comum. Caso ocorressem mudanças na Constituição, estas permaneciam no âmbito das possibilidades finitas de exercício do governo [*Herrschaftsausübung*] pelos homens. A despeito de todas as mudanças fundamentais na história

europeia, as formas de governo [*Herrschaftstitel*] gregas – monarquia, aristocracia e democracia –, juntamente com suas versões corrompidas, permaneceram aplicáveis, sem violar os dados da experiência e as possibilidades de expectativa. O mesmo vale para as formas de manifestação dos distúrbios e das guerras civis. As doutrinas de Tucídides e de Tácito não eram invocadas e aplicadas apenas de forma teórica. Podiam ser empiricamente resgatadas.

Isso mudou lentamente, e de forma parcial, com a introdução da expressão "revolução", que finalmente se transformou em um novo conceito que caracteriza a Modernidade. Inicialmente, no século XVI, "revolução" designava o diagnóstico tradicional a respeito da mudança, da rebelião, da derrubada de um governante ou da mudança constitucional. À semelhança do curso orbital dos astros, astronomicamente necessário e sujeito a regularidades, a mudança constitucional pôde ser interpretada no sentido tradicional – presente em Políbio, por exemplo – do ciclo das constituições. Hobbes identificou na Revolução Inglesa um "*circular motion*". Tal movimento tivera como ponto de partida a monarquia, passara pela Constituição artistocrático-parlamentar, chegando à democracia; em seguida, como num espelho, por intermédio das formas constitucionais correspondentes, retornara à monarquia. Como sabemos, essa interpretação pode ser aplicada também ao curso da Revolução Francesa. Mais ainda: antes de sua irrupção, ela já permitiu a elaboração de prognósticos na forma de um raciocínio por analogia. Com base no seu conhecimento prévio da história, Diderot pôde predizer, em 1780, que uma revolução vindoura na França traria como resultado uma ditadura que seria aceita voluntariamente. Wieland, partindo desse mesmo conhecimento prévio, anunciou Napoleão, um ano e meio antes do estabelecimento do seu Império, como o futuro *dictator perpetuus*.

No século XVIII, o conceito também se ampliou no sentido da filosofia da história. Ele se referia à mudança como tal, uma mudança que, abarcando

todos os âmbitos da vida, deveria conduzir progressivamente a um futuro melhor. Por fim, o somatório das revoluções foi reunido num singular coletivo, a revolução como tal. Esta última transformou-se no sujeito da história. Foi consagrada como historicamente necessária, e levá-la adiante se tornou uma tarefa merecedora de aprovação, até mesmo um dever. A revolução tornou-se um título de legitimação para mudanças que até então eram tidas como tabu ou nem mesmo haviam ingressado na esfera da experiência. Ser rebelde era algo negativo; ser revolucionário, positivo. Por conta disso, em 1800, o termo "*contre-révolutionnaire*" foi traduzido como "inimigo do Estado" em Berlim (no léxico de Catel sobre a linguagem revolucionária).

Ao mesmo tempo, "revolução" abriu o caminho para novas expectativas que não haviam sido fomentadas até então. É claro que aqui também encontramos posturas tradicionais. O fundo religioso da atitude de expectativa inspirada pela revolução transparece por toda parte. Nas palavras de Friedrich Schlegel: "O desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da cultura [*Bildung*][3] progressiva e o início da história moderna." Novalis lhe confirmou isso pessoalmente: "Você entende os mistérios da época, a revolução teve sobre você o efeito que deveria ter, ou, antes, você é um membro invisível da revolução sagrada que surgiu na terra como um Messias no plural."

A expectativa da salvação, outrora religiosa e continuamente transmitida das mais diversas formas, impregnou o conceito moderno de revolução. É o que ocorre em todos os casos em que este se orienta por uma meta que promete a felicidade mundana e a libertação de toda dominação [*Herrschaftsfreiheit*]. Isso vale para o conceito de revolução liberal, democrática, socialista e comunista, independentemente das diferentes formas de articulação entre as fases do conceito.

Numa direção oposta a essa dominante teológica, o moderno conceito de revolução também carrega as experiências tradicionais, que outrora haviam

sido conceituadas em termos de tumulto e de guerra civil. Esses elementos também fazem parte da moderna experiência revolucionária e de seu conceito. Em conformidade com o significado originário da palavra que designava um retorno, "revolução" sempre contém o sentido de possíveis analogias e de semelhanças estruturais entre movimentos políticos que levam a uma mudança constitucional violenta.

Em virtude desses múltiplos estratos contidos no conceito, que abrigam significados suscetíveis de intepretações opostas, "revolução", a partir de 1789, se torna um conceito sujeito tanto à apropriação ideológica quanto à crítica ideológica. Dependendo do ponto de vista, é possível jogar um significado contra o outro. Por volta de 1830, um contemporâneo escreveu: "Não é honesto tratar a revolução como se fosse um todo fechado, apresentá-la como uma pessoa e escrever: a revolução quer isso e faz aquilo." Esse tipo de uso linguístico sempre ocultou intenções políticas que buscavam se assegurar de sua própria posição, visando a propagá-la. Essa observação pode ser generalizada. O próprio conceito exigia que se tomasse partido. Desde 1789, revolução é sempre um conceito de partido [*Parteibegriff*], pois contém em si conteúdos de experiência que podem ser interpretados de formas opostas. Assim, o conceito de "revolução" contém estratos em diferentes níveis de escalonamento temporal, que são diversamente invocados, misturados e dosados, a depender do posicionamento político.

Por volta de 1800, a semântica da modernidade revolucionária está completamente desenvolvida. O que se acrescenta a ela são apenas determinações empíricas adicionais que ajudam a diferenciar o conceito: quando, por exemplo, se fala de revolução científica, técnica ou industrial, algo até então sem paralelo. Porém, graças à possibilidade de transferir de um país para o outro as produções científicas, técnicas e industriais, essa conceitualidade também leva a raciocínios analógicos que pressupõem semelhanças estruturais. Não existe outro conceito histórico fundamental

que reúna em si, de forma tão concentrada, singularidade e repetibilidade, aspectos diacrônicos e sincrônicos. Singularidade diacrônica, mas também processual; acréscimos inovadores bem como repetição de elementos e de estruturas – eis as diretrizes propiciadas pelo moderno conceito de revolução. Diacronia e sincronia estão necessariamente entrelaçadas no plano linguístico. O conceito abriga um sorvedouro histórico dirigido à inovação, mas também numerosos aspectos de silenciosa permanência ou repetição.

Assim, nosso passeio pela história dos conceitos lança nova luz sobre o suposto conflito entre abstração sociológica e concretude histórica. O conceito de "revolução" já abriga em si o imperativo teórico prévio que nos impede de postular a absoluta singularidade do que presumimos ser a modernidade revolucionária. O conceito contém estruturas que mergulham com profundidade no que se costuma chamar de história medieval ou antiga. Por essa razão, é possível veicular a narração dramática de um episódio revolucionário singular entrelaçado com premissas estruturais, as quais só podem ser discerníveis por intermédio de afirmações teóricas de cunho geral.

A revolução como metáfora

No entanto, nossa perspectiva em termos da história dos conceitos não deveria nos induzir a supor que já conhecemos o suficiente com o entrecruzamento linguístico entre sincronia e diacronia. Para esclarecer a distância entre apreensão linguística, realidade histórica e análise histórico-sociológica, devo remeter o leitor ao campo das metáforas [*Metaphorik*]. Isso porque metáforas [*Metaphorik*] estão inevitavelmente envolvidas na viabilização da passagem da experiência histórica para a interpretação científica.

O que acontece quando transpomos a palavra "revolução" para o âmbito da experiência sociopolítica? No início, o verbo significava "deslocar rolando" [*wegwälzen*] – a pedra do túmulo de Cristo, por exemplo; *revolutio* significava em geral reviravolta profunda [*Umwälzung*] e, mais precisamente, retorno. Esse conteúdo semântico pôde ser empregado na

astronomia, como fez Copérnico, e, ademais, num duplo sentido: "revolução" significava aqui a rotação da Terra em torno do Sol e, ao mesmo tempo, em torno de seu próprio eixo. Tratava-se de um conceito novo, pois sua fundamentação científica caminhava na contramão da opinião aceita. Dessa forma, criaram-se condições para uma reflexão sobre mudanças históricas de longo prazo e sobre sua recorrência. As metáforas do movimento em espiral [*Spiralmetaphorik*], características da filosofia da história do século XIX, propiciaram a difusão do duplo sentido de que a Terra gira em torno de si mesma e, ao mesmo tempo, em torno do Sol e, finalmente, se movimenta em conjunto com todo o sistema solar.

A transposição do âmbito natural e físico-astronômico para o uso linguístico no campo da política teve consequências de longo alcance para a elaboração das experiências e para a formação de teorias. Inicialmente, o contexto semântico foi fornecido pela astrologia, dominante na era do Renascimento. A dependência de destinos humanos em relação às constelações celestiais deu uma espécie de determinação previsível aos altos e baixos, sobretudo à ascensão e queda dos sujeitos de ação nesse mundo. Nesse sentido, Kepler diagnosticou uma "nobre" e "imponente revolução" para Wallenstein. O conceito natural e, portanto, meta-histórico adquiriu uma dignidade histórica. No uso dado por Kepler à palavra "revolução", convergiam o papel político de um indivíduo e a constelação dos poderes em ação na política, predeterminada de forma quase natural.

A tradução das órbitas naturais dos astros para a linguagem política conseguiu fazer ainda mais – na verdade, bem mais – do que toda a terminologia precedente relativa a distúrbios, rebeliões, golpes de Estado e guerras civis aparentemente sem sentido. As ações e os eventos individuais foram apartados de seus imperativos semânticos de cunho jurídico, moral ou teológico e situados em contextos de longo prazo, que se desenvolviam com uma necessidade quase natural. Aquilo que, como guerra civil, era uma matança sem sentido adquiriu, por intermédio do conceito de revolução,

uma necessidade descomunal, capaz de incorporar os casos individuais em trajetórias de longo prazo, tornando-os, assim, compreensíveis. O conceito natural de revolução serviu de preparo para um conceito que designa um movimento abrangente e, no fim das contas, irreversível, característico da filosofia da história. Leibniz foi o primeiro a usar o conceito nesse sentido. Nele, a metáfora natural se cristaliza na forma de um conceito histórico-filosófico dotado de uma perspectiva global do futuro.

O significado de fundo que remetia a um retorno, a uma repetição permaneceu, no entanto, mobilizável. Na linguagem cotidiana, foi justamente o substrato natural que conferiu ao conceito sua atualidade e seu poder de impacto no campo da política. A ideia de que uma revolução significaria um retorno a uma condição feliz – justa no sentido de um imperativo prévio no plano do direito natural – foi uma expressão característica da Revolução Francesa, e não apenas como forma de propaganda. Em Kautsky, ainda encontramos a evocação do renascimento que a humanidade vivenciaria graças à última revolução, a revolução do proletariado. O estado original paradisíaco, situado no fim do desenvolvimento revolucionário, faz parte da circunvizinhança metafórica que se mantém ativa no conceito e da qual, na linguagem política, este último jamais se separou completamente. É difícil conceber a superação [*Aufhebung*] da alienação, a redenção, senão como um retorno à felicidade perdida, a ser reencontrada.

O significado natural que subjaz ao conceito de revolução, irradiando-se metaforicamente, teve ainda mais efeitos. A circularidade do movimento somada à ideia de que sua sucessão obedecia a uma necessidade imanente possibilitaram enunciados no plano da teoria da história. Faz parte da experiência de toda revolução a impressão de que os eventos se precipitam, se aceleram. Por intermédio do conceito de uma revolução que se acelera, essa experiência primária foi convertida em conhecimento hoje consolidado no campo da teoria da história. Sua emergência, a partir da linguagem

política na Revolução Francesa, nos revela um duplo uso. Em ambos os casos, o retorno constituiu o parâmetro de avaliação. Ao demandar que os franceses cumprissem seu dever e acelerassem a revolução, Robespierre buscava conduzir de forma antecipada o curso da revolução rumo ao reino virtuoso da sociedade autorregulada. Algo que, de uma maneira ou de outra, necessariamente iria acontecer. A meta estava previamente definida nas leis da moral, eternamente válidas, sempre invocáveis e, ao fim e ao cabo, destinadas à realização.

Quando a réplica conservadora retoma o conceito de aceleração, ela o faz num contexto argumentativo que, de forma ainda mais clara, remete ao retorno como um pressuposto necessário do pensamento. A revolução realiza em poucos anos, ou em uma ou duas décadas, aquilo que a história do mundo como um todo havia proporcionado até então. Por volta de 1800, esta sentença ressurge com frequência. Assim, por exemplo, o ciclo das Constituições continuaria a ser percorrido, agora com uma velocidade sem precedentes, mas somente para, no fim das contas, chegarmos de novo ao ponto onde sempre estivemos. "A história do nosso tempo é uma repetição dos atos e dos eventos de alguns milênios em um lapso de tempo brevíssimo", constatou por volta de 1800 – após perder todos os direitos de senhorio sobre sua abadia de Prüfening em decorrência da secularização – o abade Rupert Kornmann, dotado de uma ampla cultura histórica [*historisch*]. Ou então, como formulou Görres: "Se, porém, quiserdes ser instruídos pela história, escolhei a revolução como vossa professora; nela, a vagarosa marcha de muitos séculos se acelerará num ciclo de poucos anos." A despeito de toda mudança em direção ao novo, retornam os mesmos padrões fundamentais da conduta e da organização humana – a revolução só se distingue pela velocidade crescente com que realiza o percurso. Só é possível acelerar algo que, no transcurso do tempo, irá certamente acontecer. O saber, por antecipação, se guia pela chance de alcançar o que já se sabe.

A transposição mais importante do conceito natural de revolução, modelado segundo o movimento dos astros, ocorre, como já mencionamos, na forma da metáfora da espiral. Ela talvez tenha se tornado a mais efetiva de todas. Somente assim era possível o vínculo entre o progresso e o retorno de estruturas fundamentais da auto-organização humana, que não podiam ser superadas. "A revolução movimentou-se em círculo, mas de fato se movimenta em espiral; portanto, apenas aparentemente ela retorna ao mesmo ponto, pois, na verdade, há uma transformação que avança, e, com ela, o espírito humano." Essa formulação de Konrad Engelbert Oelsner, na Paris de 1795, aparece em numerosas variantes. Otto Wigand, por exemplo, compara a história, dois anos antes da Revolução de 1848, com a órbita da esfera terrestre – só que, "com um centro desconhecido, nunca retorna ao mesmo ponto: a história também transcorre assim, em uma linha que nunca retorna a si mesma, independentemente do que se diga sobre seu movimento circular". Num movimento contínuo, adentramos incessantemente "em novos estados". A metáfora era capaz de misturar em doses distintas a parcela de retorno do antigo e a de expectativa do novo, estendendo diacronicamente a linha espiral, sem dispensar por completo a curva de repetição. Nesse sentido, Kant já falava das repetidas tentativas que a humanidade teria empreendido na trilha do progresso, para se aproximar do estado de paz de uma ordem constitucional de cunho republicano. Marx também se serviu da metáfora da repetição para encorajar o proletariado a continuar empreendendo novas tentativas até que, após um longo processo de aprendizado, a última revolução pudesse se concretizar.

No entanto, as metáforas cíclicas [*Kreislaufmetaphorik*] também têm suas armadilhas. Renegam aqueles que as usam, assim que estes se afastam demasiadamente delas para enfatizar a progressividade teleológica, sendo, porém, incapazes de negar o retorno. Robespierre abusou da comparação quando exclamou: metade da revolução já fora realizada, a outra metade ainda precisaria ser completada. Pois ele acrescentou a metáfora segundo a

qual a razão do ser humano se parecia com o planeta que habitava. Um hemisfério ainda estaria mergulhado na escuridão, o outro já resplandeceria na luz – com isso, ele desautorizava seu próprio paralelo com a revolução natural, pois metade do planeta sempre estará mergulhada na escuridão. Em 1871, por ocasião da sangrenta repressão da comuna, Marx falou da "conspiração da classe dominante para a derrubada da revolução por meio de uma guerra civil com a cobertura do conquistador estrangeiro." Temos aqui uma duplicação da metáfora da derrubada: a própria revolução é derrubada por uma guerra civil, isto é, é forçada a retroceder em seu caminho teleologicamente concebido. Isso leva-nos a um último aspecto.

Desde que "revolução" se introduziu nos usos linguísticos da política, ela pôde, investida com as bênçãos da necessidade histórica, se converter em agente autônomo, em portadora da ação na história mundial. Com isso, a revolução tornou-se personificável e foi dotada de atributos que – à semelhança dos Estados – interpretavam a própria revolução de forma metafórica. A revolução – como foi o caso de 1789 e nos anos seguintes – se transformou em diabo, em anjo exterminador, em torre de pólvora e em muitas outras designações do gênero. Ou então se tornou, como em Wilhelm Schulz durante o *Vormärz*[4] no "*salto mortale*" ou, por fim, a revolução personificada foi equiparada ao Deus eterno: "Com ousadas profecias, ela fala como outrora vosso Deus: eu fui, eu sou, eu serei!" – nestes termos, em 1850, Freiligrath invocou em um poema a revolução permanente. Em virtude de sua substancialização, revolução se converteu em um conceito de compensação ideológica, capaz de absorver todas as esperanças que não haviam se cumprido no presente.

A depender da fonte do empréstimo – astrologia, astronomia ou teologia – as metáforas [*Metaphorik*] podiam desencadear novos padrões de interpretação sobre a revolução. Duração, retorno, mudança e inovação foram, assim, incorporados como premissas teóricas. Como tais, com dosagens diferentes a cada caso, tornaram possível transpor a experiência

linguisticamente articulada para diagnósticos científicos ou políticos sobre a revolução.

A partir da adoção da expressão "revolução" pela linguagem política e histórica, é possível traçar uma tendência secular. Ela leva-nos do emprego da palavra referido à natureza a uma conceitualidade histórica cada vez mais autônoma. A metáfora desvanece-se e libera um conceito de revolução que pode ser designado como genuinamente histórico. Com as apropriações metafóricas derivadas dos ciclos dos astros, foi possível extrair um novo sentido da história vestida com trajes emprestados; mais precisamente, foi possível descobrir a história como revolução. A passagem da expectativa teológica do fim dos tempos para a teleologia do progresso imanente à história também se deu por intermédio de uma reinterpretação metafórica: a abreviação apocalíptica do tempo prévio ao fim do mundo foi reinterpretada na forma de uma aceleração controlável pelo ser humano, que tinha em vista alcançar antecipadamente a meta da última revolução. Percursos passíveis de repetição e inovações trazidas pelo progresso, determinantes de longo prazo e mudanças de configurações, atraso e aceleração se transformaram, com o apoio de seus significados de fundo oriundos da natureza e da teologia, em paralelos aplicados às revoluções históricas e, por fim, em conceitos da experiência política e do conhecimento histórico-científico [*historisch-wissenschaftliche Erkenntnis*]. Tais conceitos podem dispensar completamente seus significados naturais – ou, pelo menos, os religiosos? Trata-se de uma pergunta que permanece em aberto. É bem provável que ela tenha que ser respondida com um não.

---

[1] O substantivo *Gewaltsamkeit*, traduzido aqui por "uso da violência", é palavra sem equivalente exato na língua portuguesa. Origina-se do adjetivo *gewaltsam*, que, por sua vez, deriva do substantivo *Gewalt*. Este último pode significar violência, força, coerção, poder (inclusive no sentido de poder legitimamente institucionalizado, como os três poderes constitucionais). *Gewaltsam*, em geral,

qualifica algo ou uma ação que envolve força, violência, coerção, podendo ser traduzido por violento, coercitivo. Formado pela incorporação do sufixo *-keit* (equivalente ao sufixo -dade em português) o substantivo *Gewaltsamkeit* possui, portanto, um sentido abstrato: não designa a violência/coerção em sua feição material e imediata, mas, antes, a qualidade ou condição do que é violento/coercitivo. Nesse sentido, a palavra alemã tem proximidade com o substantivo "coercitividade", ainda que esta última não cubra a totalidade do campo semântico do termo alemão. [N.R.]

[2] Cf. Georg P. Meyer, "Revolutionstheorien heute", em Hans Ulrich Weber (org.), *200 Jahre amerikanische Revolution und moderne Revolutionsforschung*, Göttingen, 1976; também Helmut Reinalter (org.), *Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, Innsbruck, 1980. Desde então, de forma representativa para a história do conceito, R. Koselleck, Ch. Meier, J. Fisch e N. Bulst, "Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg", em Otto Brunner et al. (org.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 5, Stuttgart, 1984, p. 653-788, com fontes e referências bibliográficas.

[3] Vertemos aqui *Bildung* por "cultura", visando a adequar a frase à língua portuguesa. O leitor, no entanto, deve ter em mente que o termo original tem um significado dinâmico – como o próprio Koselleck afirma no ensaio "Sobre a estrutura antropológica e semântica da Bildung", neste volume. *Bildung* deriva do verbo *bilden* que, entre outras coisas, significa "formar". *Grosso modo*, portanto, *Bildung* remete à ideia de "formação" como um processo sempre aberto de cultivo e enriquecimento do espírito humano. [N.R.]

[4] Sobre o período histórico do *Vormärz*, ver nota dos revisores no cap. VII, p. 148. [N.R.]

XIII.
Sobre a história conceitual da utopia temporal

Meu tema é a irrupção do futuro na utopia, ou, em outras palavras, a transformação pela qual a utopia se incorpora à filosofia da história, a qual, no sentido estrito da palavra, só existe a partir da segunda metade do século XVIII. Em síntese, abordarei a temporalização da utopia.

Em primeiro lugar, direi algumas coisas sobre a história da palavra e do conceito de "utopia", para esclarecer o ponto a partir do qual a utopia se transforma graças ao que poderíamos chamar de temporalização da utopia, na segunda metade do século XVIII. Na segunda parte, traçarei um esboço dos séculos XIX e XX, tendo em vista as consequências da temporalização daquilo que chamamos de utopia.

Hoje em dia, a expressão "utopia" pode ter conotações positivas ou negativas. Isso depende essencialmente da postura política daqueles que usam a expressão. Passaram-se em torno de trezentos anos desde Thomas Morus, até que a expressão irrompesse no espaço da linguagem política e social. A expressão "utopia" hoje desperta um tipo usual de pré-compreensão: trata-se de uma categoria sociopolítica, por intermédio da qual determinados elementos do futuro político são antecipados. Tal entendimento pouco tem em comum com o significado da palavra *utopia*, que Thomas Morus em sua obra cunhou com o sentido *lugar-nenhum*.

Antes de tudo, precisamos diferenciar entre a designação do livro e o nome da ilha cuja sociedade Morus descreve na obra homônima. Este nome é o lugar-nenhum, cujo sentido implica uma designação muito concreta para uma ilha situada além daquilo que a experiência humana então conhecia. "Utopia" pode designar tanto a ilha quanto o livro. Desde então, duas correntes – uma corrente temática, que se atém à ilha chamada Utopia

com sua constituição social, e uma corrente de designação, que se atém à nomenclatura de livros com temas "utópicos" – tornaram-se possíveis no uso linguístico. Mas demorou muito para a expressão se estabelecer. Como designação metafórica para um lugar fora do mundo conhecido da experiência geográfica e humana, ela é usada pela primeira vez em 1620, ou seja, mais ou menos cem anos após a publicação de *Utopia*, de Thomas Morus. Da mesma forma, aproximadamente cem anos depois do texto de Morus, em 1613, essa mesma designação foi usada em um livro análogo, intitulado *Utopia II*.

Somente na era da Revolução Inglesa a denominação de uma ilha utópica ou da literatura correspondente é transposta para o uso linguístico imediatamente político. Assim, um limiar semântico foi ultrapassado. A politização da expressão, no sentido de seu uso efetivo nos confrontos linguísticos do Parlamento, dos órgãos partidários ou dos panfletos, ocorre pela primeira vez durante a Revolução Inglesa; na língua francesa, durante a Revolução Francesa; na língua alemã, à semelhança da Revolução Francesa, o uso político da expressão só se impôs no *Vormärz*. Isso significa que o uso linguístico na política, a politização e a utilização efetiva do nosso conceito apresentam certas defasagens, que são independentes da antiga designação de um modelo constitucional utópico e do conceito de gênero literário ligado a obras com a designação "utopia". Especialmente na língua alemã, falava-se com maior frequência de Cocanha [*Schlaraffenland*] ou de contos de fada, de sonhos e visões para assim designar algo parecido com uma "ilha" utópica. Constatamos, então, que o uso linguístico na política tomou a dianteira na Inglaterra em relação à França, e em ambos os países em relação à Alemanha.

Pois bem, em relação ao nosso tema, podemos dizer que o nome "utopia" cunhado por Morus e sua invenção de uma ilha visionariamente vislumbrada para além do Atlântico não eram uma coisa só. Já na Antiguidade, encontramos esse tipo de narrativa de viagem. De certa forma,

a *Politeia* de Platão pertence a esse mesmo gênero. Do ponto de vista da história da palavra e do conceito, podemos tão somente dizer que a história do gênero, que se ocupa do estado de coisas vigente em constituições projetadas ou de tipos ideais de sociedade, precisa ser diferenciada da designação dada a descrições desse tipo. As designações variam: "*Staatsroman*", "relato de viagem", "robinsonada", "*ficta historica*", "*fictiones fabulae*", "*traite d'état*", "*roman politique*", "*voyage imaginaire*" ou "*perfectissima res publica*" etc. Existe, portanto, uma abundância de designações que tratam de algo como um Estado ideal. Nos catálogos das bibliotecas, a título de ilustração, antes da Revolução Francesa não encontramos nenhuma "utopia" como designação de gênero. Dominam, antes, designações como "*Staatsroman*" ou "*Staatsdichtung*".[1]

Pelo contrário, as questões discutidas nesses livros são relativamente estereotipadas. Uma série de utopias, como a de Campanella e a do próprio Morus, faz parte do acervo do conceito. Entre as questões discutidas, e que já aparecem na Antiguidade, estão a comunidade de bens, o planejamento moral e racional da sociedade, regras cientificamente determinadas para organizar o dia a dia. Dessa forma, um controle racional é ubiquamente exercido e voluntariamente aceito, ou seja, a natureza voluntária do autocontrole baseado em pressões morais comuns e em premissas racionais é sempre tematizada. Isso é mais ou menos o "*totum*" ao qual se faz continuamente referência – sendo que, do ponto de vista da teologia cristã, o pressuposto de tais projetos utópicos sempre foi uma situação concebida como livre do pecado. Por isso, eles foram continuamente acusados de heresia ou seus autores foram levados à prisão.

Uma questão fundamental, que sempre se manteve atual nos debates em torno de tais *Staatsromane*, era se esses projetos eram realizáveis ou não. No século XVIII, Baumgarten sugeriu pela primeira vez uma definição muito clara no contexto de uma poética [*ein poetologisches Schema*]. Isso não significava uma descoberta da utopia como gênero próprio. Ela não se

tornou um terceiro gênero narrativo, ao lado da épica e do romance. Para Baumgarten, a utopia é antes um subgênero ao lado dos *figmenta vera*, daqueles relatos fictícios (na medida em que sejam possíveis no mundo existente) que tematizam a verdade – ou seja, algo que é inventado, mas possível no mundo existente. Esse grupo aproxima-se muito da definição aristotélica, segundo a qual a poesia não tematiza o que é, mas aquilo que é possível, verossímil e razoável. Além deste, existe o segundo grupo, dos *figmenta heterocosmica*, representações daquilo que é possível em todos os mundos possíveis, ou seja, na pluralidade de mundos imaginados ao lado do mundo existente no século XVII. O terceiro grupo são os *figmenta utopica*. Trata-se dos relatos que tematizam aquilo que é impossível em todos os mundos possíveis. Ou seja, Baumgarten diferencia entre as possibilidades no mundo efetivo, as possibilidades em mundos possíveis e as impossibilidades em mundos possíveis. Por fim, acrescenta que o último grupo deve ser banido da poesia. A escura sombra da inviabilidade acompanha a *Utopia* desde a crítica a Morus e se prolonga até o século XIX. Veremos, porém, que, no século XIX, essa reprovação será retomada com um novo sentido.

Antes de tratar da temporalização da utopia, que até então era concebida em termos espaciais, quero chamar a atenção para um ponto: desde a Revolução Francesa, o uso linguístico no continente dá um passo além e designa como utopia não só os projetos de Estados ideais. Formas de comportamento também são caracterizadas como "utópicas": desde então, posturas e atitudes dos atores políticos podem ser descritas como "utopia", e os próprios atores, como "utopistas". Os conceitos de "utopismo" e "utopista" – ou seja, concretizações sociopolíticas daquilo que tem a ver com esboços imaginários do futuro – aparecem pela primeira vez em 1792 e se aproximam do uso linguístico de cunho polêmico, observável durante a Revolução Inglesa. Uma prova desse tipo de descrição do comportamento sociopolítico pode ser encontrada em Jeremy Bentham, que já reage à Revolução Francesa. Ele afirma que alguém exibe perfil utópico quando é

"*good in theory*", mas "*bad in practice*", ou "*too good to be practical*". E explica isso pelo fato de essas pessoas – provavelmente pensando em Fourier e Owen – não serem capazes de oferecer razões aceitáveis para realizar seus planos lindos e perfeitos. Esse é o critério decisivo, mas Bentham ainda oferece um critério adicional: nos casos em que fornecem razões, estas normalmente provocam o contrário do que profetizam. Ele apresenta, portanto, um raciocínio dialético: quando alguém tem um plano perfeito e acredita poder fundamentá-lo, tais fundamentos podem resultar no contrário daquilo que se intenciona. Bentham já estava reagindo à Revolução Francesa e àquilo que podemos chamar de temporalização da utopia. A possibilidade de realizar projetos constitucionais visionários e de seus modelos sociais já não se assentava mais em um além espacial, mas no futuro. As pessoas chamadas de utopistas ou que aderiam a algo parecido ao utopismo tinham, naturalmente, a intenção de realizar seus planos. Com isso, a dimensão do futuro se introduz no conceito de utopia. A partir de então, para pensar a utopia é preciso levar em conta suas implicações temporais, mais do que o lugar-nenhum espacial.

Antes de explorar o tema da temporalização propriamente dito, quero traçar um breve perfil do primeiro autor de uma utopia temporal, Louis Sébastien Mercier. Ele escreveu o romance *O ano de 2440*, publicado anonimamente em janeiro de 1770 ou na primavera de 1771, na Holanda. Somente durante a Revolução Francesa confessou ser seu autor, apesar de todos já saberem disso. Isso fazia parte do jogo de esconde-esconde do Iluminismo tardio, também porque as vendas aumentavam quando o autor permanecia no anonimato. O próprio Mercier não era levado a sério pelos iluministas. Ocasionalmente, era chamado de macaco de Rousseau ou de caricatura de Diderot. Pertencia, por assim dizer, à segunda divisão. Sua originalidade consistia mais numa loquacidade elegante, concebida de forma a produzir impacto e envolvimento, mas privada de consistência teórica. Era um dos popularizadores do Iluminismo ou, como ele mesmo

dizia, era um dos autores da Revolução. Essa autoria da Revolução pode ser compreendida com dois sentidos. Fazem parte dela, por um lado, os escritores que redigem sobre a "Revolução", como também os artífices daquilo que virá a ser uma Revolução. Sua utopia do ano 2440 é, de certa forma, um paraíso dos escritores: todo cidadão é escritor e todo escritor é cidadão. Mercier esboça a convergência do intelectual com o cidadão. Toda a descrição de Paris – pois é precisamente disso que o livro trata –, no fundo, nada mais é do que um paraíso dos intelectuais. Esbocemos este ponto rapidamente.

O ponto de partida consiste na visita que, em Paris, o bom Mercier recebe de um inglês desejoso de desfrutar da famosa cidade do Iluminismo. O visitante, porém, constata que Paris seria corrupta, luxuriosa, repleta de miséria, conflitos, tensões e moralmente degenerada. O inglês quer ir embora imediatamente. Mas Mercier, ou melhor, o autor desse romance futurista, adormece e acorda mais ou menos setecentos anos mais tarde. No início, não sabe onde está, mas então reconhece que só pode estar em Paris, apesar de ver datas completamente erradas nos painéis de notícias. Assim, o sonho se transforma no veículo por meio do qual ele traz o futuro para o presente, ou melhor, transporta o presente para o futuro. Pois bem, o que ele vê em Paris? Vê uma paisagem, talvez fosse melhor dizer uma paisagem urbana, totalmente transformada. O trânsito é regulamentado, há um policial em cada esquina; as pessoas pobres já não são mais mortalmente atropeladas pelas carruagens dos aristocratas, pois já não existem mais aristocratas. Portanto, não pode mais haver corridas de cavalos nas ruas da cidade. Os idosos, as crianças, todos podem flanar alegremente pelas ruas, pois os cocheiros são, todos eles, pessoas decentes. São os cidadãos meritórios, moralmente qualificados, que exercem essa função ou são, por assim dizer, voluntários da Cruz Vermelha que trabalham como cocheiros para os aleijados. Todos são atenciosos. O trânsito é totalmente "humano". É um prazer caminhar pelas ruas. Dessa forma, toda diferença estamental é

abolida, pois o privilégio de trafegar em coches resulta apenas do mérito ou de um serviço de assistência.

Outro aspecto chama a nossa atenção: a vida das mulheres. As mulheres não fumam nem bebem, não fazem manicure, são seres "naturais". Mas esses seres naturais de forma alguma possuem os mesmos direitos. Pois, como revela uma análise mais minuciosa, antecipa-se aqui o idílio familiar do lar burguês do século XIX. Ao contrário dos homens, as mulheres são seres sensuais. A oposição entre razão masculina e sensualidade feminina, que após o romantismo alemão volta a se manifestar, é descrita por Mercier muito claramente já por volta de 1770. Trata-se da renúncia ao caráter público do poder senhorial em favor do senhorio no seio da família. É claro que não existe mais criadagem, e, quando existe, os criados possuem direitos iguais. Comem à mesa com os donos da casa.

Outro ponto interessante que permite retraçar o processo de mudança já presente na visão de Mercier: a imortalidade não existe mais. A alma de um ser humano está, antes, fixada em seus testamentos. Os testamentos da Bíblia são substituídos por testamentos que cidadãos virtuosos redigem para si mesmos. Por meio deles, buscam transmitir aos descendentes o suplício de sua condição de pecado e a superação dela, dirigindo-lhes um apelo no sentido do enobrecimento de suas próprias almas. A alma é, portanto, idêntica ao livro que se lê, contendo o testamento dos cidadãos que deixam uma herança. Claramente, o exercício da escrita é precondição da imortalidade, pois aquele que não redige um testamento será esquecido. Para os casos, porém, em que as almas precisam sobreviver não exclusivamente por intermédio dos livros, Mercier admite a possibilidade da teoria da reencarnação.

Se agora indagarmos o que se esconde por trás da descrição de uma monarquia moral, constitucional e livre de dominação – a qual existe apenas por meio da autoadministração e da disciplina interior daqueles que nela vivem como cidadãos iguais em direitos –, fica evidente a grande amplitude

dos custos que essa sociedade moralmente treinada traz consigo: existe, por exemplo, uma censura interna e externa. Ninguém pode escrever o que quer. Geralmente, a censura interna funciona. A regulação é tamanha que a literatura pornográfica mal se manifesta. A literatura ofensiva aos costumes, já existente, é queimada. Há livros que são purificados, como os de Voltaire, dos quais as passagens obscenas são eliminadas. Para o bem da educação moral, Voltaire é publicado apenas em edições censuradas. Existem também autores que são publicados na íntegra, como Rousseau, em formato de bolso, para que todos possam sempre carregá-lo consigo. Há, além disso, a *Enciclopédia*, também no formato de bolso, como livro escolar para todos. A *Enciclopédia* e Rousseau são os livros mais íntegros, prescritos como portadores eternos da verdade para o futuro.

Agora, se apesar disso alguém redigir textos amorais, ele é apresentado ao censor e voluntariamente, acusando-se a si mesmo, se submete à punição. Esta ganha visibilidade pública pela máscara que a pessoa é obrigada a usar. O *homme au masque*, no século XVII, ainda servia como símbolo do iluminista obrigado a se esconder da censura teológica, para poder expressar seus pensamentos racionais e ilustrados. Este antigo símbolo da resistência contra a tutela estatal ou teológica é invertido e transformado em máscara da autoacusação. A depender do delito, a máscara terá que ser usada durante um ou dois anos.

O que subjaz a essa utopia – que, na época, ainda era futurista? Por um lado, é a sociedade perfeita; por outro, um controle contínuo que se exerce em nome da liberdade da vontade. Sem dúvida, trata-se de uma formação social sem poder e sem violência. Tudo funciona por conta própria. Não existe mais a pena de morte. Mas se alguém mata por ciúmes – razões sociais para matar já não existem –, sobe voluntariamente ao cadafalso. Tudo acontece sem recurso ao poder, à violência. É exatamente essa a visão do Iluminismo tardio, para o qual o poder em si era algo mau – à época, dominava, porém, o sistema absolutista. Com a derrubada desse sistema,

não seria derrubado apenas o rei, mas também o poder e a violência. Isso era um teorema do Iluminismo tardio, compartilhado tácita ou abertamente por muitos representantes da Assembleia Nacional na Revolução Francesa. Por esta via, o terror se insinuava pela porta dos fundos. Com o projeto de uma sociedade livre do poder, entraram em ação aqueles mecanismos de regulamentação que, de certa forma, têm de funcionar sem violência para poderem preservar a ordem. Eram idênticos ao terror: a queima de livros, a autoacusação, a denúncia de inimigos e a sujeição a uma moral supostamente interior que também podia levar ao cadafalso. Foi exatamente isso que aconteceu.

Tudo o que Mercier predisse e concebeu em termos positivos se cumpriu em sentido negativo. A descrição de um sistema de terror, que ele vislumbrou, atribuindo-lhe um sinal positivo, é completamente aplicável àquilo que ocorreu em 1793-1794. O próprio Mercier teve grande sorte. Era girondino, membro da Assembleia Nacional, foi preso e escapou da guilhotina por muito pouco. Mais tarde, sob o Diretório, tornou-se diretor da loteria. A loteria, porém, pertencia àquelas instituições turvas e amorais que, em seu romance, ele vislumbrava já abolidas. É uma ironia do destino que, após ter sobrevivido, Mercier tenha sido obrigado a assumir uma atividade condenável, que ele mesmo banira. Nada aconteceu como ele pensara. Sua visão do futuro cumpriu-se, mas com sinal negativo. Poderíamos dizer com Wilhelm Busch: em primeiro lugar, as coisas sempre acontecem de outro modo; em segundo lugar, nunca do modo que se imaginou. A utopia do Iluminismo tardio assentava na crença de que tudo poderia ser exitosamente implementado sem recorrer à violência. Nesse sentido, era a-histórica e – por isso – fracassou.

Com isso, chego à segunda parte. Mencionarei alguns *critérios de temporalização* que esclarecem a transposição de uma utopia concebida em termos espaciais para o futuro temporal. Em primeiro lugar, precisamos constatar que, por volta de 1770, graças às explorações marítimas das nações

ocidentais, o planeta era substancialmente conhecido. Nem todos os continentes haviam sido explorados, mas pelo menos os contornos das regiões costeiras já haviam sido descobertos. No mesmo ano em que Mercier publicou seu livro, Cook circundou a Austrália, conquistando também o último continente para o espaço de experiência dos navegantes. Nesse sentido, conhecia-se a condição esférica do planeta, na finitude de sua superfície infinita. Portanto, já não era mais possível localizar as utopias em algum ponto do planeta, pois os navegantes podiam saber se essa ilha, da qual o utopista falava, existia ou não. Em virtude disso, as utopias do século XVIII já haviam se evadido para as estrelas ou se enfiado embaixo da terra. Foram projetadas paisagens utópicas celestiais e subterrâneas. Ou então se retrocedia ao passado, no qual supostamente teriam reinado circunstâncias paradisíacas adequadas a pequenas famílias ou a sociedades de proporções que a vista facilmente alcança. O planeta havia sido ocupado. A única saída agora era o futuro. Mercier foi o primeiro a explorar esta saída. Desde então, quase todas as utopias se orientam para o futuro. Com isso, transformou-se a estrutura de uma utopia.

O conteúdo da utopia de Mercier não é algo arrasadoramente novo. Muito daquilo que Mercier relata corresponde a utopias mais antigas, como a utopia de Morus. Mas a estrutura dessa utopia do futuro é nova. Todas as utopias concebidas em termos espaciais eram potencialmente verificáveis pelo teste da experiência. O teste da experiência não é mais aplicável às utopias do futuro. O futuro não pode ser alcançado *in situ* pela experiência. Em virtude disso, a utopia do futuro é um puro produto do espírito, nada mais. Ela permanece vinculada à autoria daquele que tem a visão do futuro. Sua diferença em face das utopias até então existentes reside na estrutura, não no conteúdo. Tal utopia tem, por assim dizer, um caráter transcendental, pois as condições de possibilidade desse futuro não se distinguem das do espírito que cria esse futuro: a utopia do futuro é uma obra específica do espírito, o qual se projeta em direção ao futuro de forma a

poder encontrar ali a sua realização. Por isso, o tradutor alemão de *2440* descreve a Paris vindoura como projeto ou plano, não como utopia.

Um pressuposto adicional é o seguinte: a tese implícita da utopia do futuro diz que o futuro é sempre diferente do presente. Evidentemente, essa diferenciação também pode se estender para trás: para os filósofos do Iluminismo tardio, o passado era fundamentalmente diferente do presente. Portanto, o modelo progressista da experiência era, ao mesmo tempo, um modelo historicista [*historistisch*]. A alteridade do passado foi lentamente processada, e o chamado historicismo é, por assim dizer, a mera execução científica de um programa teórico do século XVIII: mais especificamente, trata-se de investigar o passado em sua alteridade na esperança de que o futuro também venha a ser distinto do presente. Esse salto qualitativo faz parte das experiências liminares [*Schwellenerfahrungen*] da segunda metade do século XVIII, e um de seus elementos é a temporalização da utopia.

Soma-se a isso outro elemento: o futuro não decorre mais do planejamento prévio e exclusivo de Deus; pode ser feito e produzido. Uma vez que a razão tenha reconhecido como uma organização racional da sociedade deve ser realizada, torna-se também possível realizá-la: tal era a presunção que o iluminista tardio reivindicava para si. Esse curto-circuito histórico é o teorema inerente à utopia do futuro.

Não por acaso, nesse período, entre 1770 e 1800, a expressão "utopia" se desprende de seu significado insular e de sua associação com um gênero literário. O conceito de "utopia" adquire um caráter político geral, referindo-se a possíveis projetos constitucionais, cujo horizonte era seu potencial de realização e não mais seu caráter irrealizável. Ou seja, a "utopia" se transforma em conceito associado à conduta política e portador de uma pretensão de generalidade, da qual podem participar todos os que estão alinhados com o futuro. Adiante, retornarei à maneira como essa questão se colocou no século XIX.

Existem premissas empíricas adicionais para sustentar que a guinada para o futuro, que ocorreu nessa época, não foi casual. A dissolução da ordem estamental é, com grande segurança, uma possível explicação. Novas formas de organização da sociedade fizeram-se necessárias. Os seres humanos foram obrigados a se agrupar e a se organizar de novas maneiras. No momento em que os estamentos são suprimidos, não surge o somatório de indivíduos que o jusnaturalismo havia concebido, surgem agremiações, associações e também partidos, ainda que não se adote esta denominação. Na Revolução Francesa, ninguém queria ser "partido", pois isso teria sido contrário ao "bem comum". Era parte do postulado utópico não ser permitido falar de poder e violência, apesar de eles serem exercidos. Os jacobinos nunca foram um "partido", mas agiram como tal. O mesmo vale para os girondinos. Em resumo, desde então existem – apesar de todas as restrições e proibições – associações, agremiações, partidos e seus programas. Com isso, o século XIX começa a prefigurar programaticamente a organização social. As leis da reforma prussiana, por exemplo, contêm em grande parte declarações de princípios programáticos para uma sociedade a ser formada em novos termos, que não conhece mais nenhuma ordem estamental. A liberalização da economia vem acompanhada da formação de associações, agremiações e programas que, crescentemente politizados, se articulam também como partidos, no mais tardar em 1848. Com o desafio de reorganizar a sociedade, todos se veem constrangidos a adotar, de uma maneira ou de outra, um posicionamento em relação a formas de organização possíveis e futuras. Nesse sentido, o elemento de planificação do futuro não foi um mero desejo utópico, mas tragou como um torvelinho todos os seres humanos que se viam obrigados a pensar e agir de forma programática.

Por volta dessa época, o progresso técnico também começa a se delinear. Projetos que até então tinham um caráter utópico começam, cada vez mais, a se realizar. Um belo exemplo disso é o balão, que levantou voo no Jardin

de la Muette na presença do delfim. O que Mercier fez com isso? Nas edições posteriores de seu livro – cada vez mais volumoso –, ele incluiu de contrabando o prognóstico (entrementes confirmado) da aviação vindoura, tendo em vista aumentar, com o cumprimento dessa previsão, a credibilidade de seus outros prognósticos. Em todo caso, a realização de projetos tecnológicos transformou indiretamente a estrutura social. O progresso técnico suscitou a necessidade de refletir sobre um futuro transformado e transformável. O mesmo vale, é claro, para as ciências.

A temporalização do Iluminismo evidencia-se também pelo fato de os próprios iluministas terem definido seus antepassados espirituais como precursores, afirmando que estes não pertenciam à época em que viveram. Alegavam, por exemplo, que Hus estava à frente do seu tempo. Lutero, por sua vez, vivera no tempo certo, pois fora bem-sucedido. Seguindo esse modelo, classificaram Descartes, Newton, Leibniz etc. Se havia elementos do passado que, para os iluministas, pareciam pertencer ao momento presente, era porque todos estes elementos estavam à frente do seu tempo. Esse tipo de classificação, com a ajuda do metro do progresso, era parte da determinação de profundidade temporal que também se estendia ao futuro. Desde então, coloca-se constantemente a pergunta sobre o que pode ser realizado no futuro de acordo com planos racionais e plausíveis no presente. Essa pergunta também se colocava por razões internas à ciência e, de um ponto de vista empírico, pôde ser respondida reiteradamente pelas conquistas técnicas e industriais. O próprio Mercier disse certa vez que gostaria muito de se dividir em duas partes: uma que vive agora e, ao mesmo tempo, outra que viverá apenas no futuro. Essa autointerpretação esquizoide – expressa como desejo – é a figura antropológica de fundo que lhe permitiu apresentar como real seu sonho de ter setecentos anos a mais.

Na formação da opinião pública, inclusive entre as camadas agrárias, também é importante observar o desaparecimento da crença no Além. Não quero me arriscar a afirmar algo sobre todos os povos europeus, mas me

parece seguro que, na época, a crença na imortalidade da alma no Além se diluiu fortemente. Vovelle, por exemplo, registra o desaparecimento das visões do inferno nas imagens dos altares na região da Provença.

Na medida em que a noção do Juízo Final desaparece, aumentam os argumentos morais. Isso observa-se também em Kant, que afirmava ser uma impertinência absolutamente imoral conceber o Juízo Final. Pois quem acredita no Juízo Final teme o castigo de Deus ou espera uma recompensa. Quem age apenas por medo de um castigo ou na esperança de uma recompensa age de modo profundamente imoral. Boas ações têm que se originar de uma obrigação própria. O Juízo Final deveria ser desmascarado pela razão prática como um ideologema. Consequentemente, a justiça desloca-se de um futuro situado no Além, que deveria compensar toda a injustiça deste mundo, e é inserida na história. Assim, conforme disse Schiller, discípulo de Kant, a história do mundo se transforma em tribunal do mundo, ideia que Hegel desdobrou depois, em sua filosofia da história. A execução da justiça é transferida da transcendência para a história. Permanece em aberto a pergunta sobre a amplitude com que essa mudança teria alcançado os não intelectuais, os setores "incultos".

São então critérios gerais que se aplicam à temporalização da utopia: a dissolução da ordem estamental; a formação de agremiações, associações e programas; o progresso técnico; a secularização crescente; a história da ciência como processo acumulativo; o esquema que enquadra a experiência no interior da alternativa "ainda não" e "não mais", com base na qual tudo é interpretado; o desaparecimento do Além em favor de uma execução da justiça neste mundo; e a transformação da *perfectio*, concebida em termos espaciais, em uma disposição temporalizante [*verzeitlichende Anlage*] dos seres humanos que apontaria no sentido da *perfectibilidade*.

Em seu romance, Mercier não formulou essas questões nesses termos teóricos, mas tratou delas implicitamente: praticamente não há capítulo em que ele deixe de mostrar como as sentenças da fama póstuma tomam o lugar

da imortalidade. Alguns exemplos: erige-se uma estátua em homenagem a Voltaire, e ela é sempre pintada de branco para que não fique suja; Felipe II é excluído da lista dos reis espanhóis; Roma, pelo contrário, nunca pode ser esquecida, pois é o oposto absoluto do bem, o mal absoluto – o tom agressivo de Lutero soa verdadeiramente inofensivo comparado com o de Mercier; ergue-se um monumento a Cromwell, o que é surpreendente, pois na retórica da Revolução Francesa ele era temido como ditador. Robespierre sempre enfatizou não ser um Cromwell por não querer exercer o poder. Em 1770, portanto, Mercier ainda era suficientemente imprudente para erguer um monumento a Cromwell. Por outro lado, não se celebram mais cerimônias fúnebres para Carlos I. Os irlandeses e escoceses voluntariamente renunciam a seus nomes para poderem se incorporar à Inglaterra – porque os ingleses seriam mais avançados do que eles. Tudo isso indica que o cultivo da fama póstuma e a extinção ou a conservação dos nomes fazem parte dessa tendência de substituição da imortalidade. Isso tornou-se realidade no culto do *Panthéon* na Revolução Francesa. Mercier formulou antecipadamente muitas coisas com caráter de prognóstico, ainda que com uma lógica invertida implícita, a qual, porém, ele não percebeu.

Por fim, quero delinear algumas implicações onerosas que isso teve no século XIX. A tripartição de Baumgarten mencionada no início – o que é possível no mundo existente, o que é possível em todos os mundos imagináveis e o que é impossível em todos os mundos imagináveis – é a figura mental que subjaz também à crítica que se apodera do conceito de utopia, depois da sua transformação em conceito político. Existem poucas situações em que a palavra "utopia" ainda é usada de forma positiva: utopia é, ao mesmo tempo, reprovação e projeção.[2] Utopista é alguém que, tolamente, deseja algo irreal e irrealizável. Foi esse o tom que prevaleceu até o emprego marxista do conceito. Há, contudo, matizes novos, que eu gostaria de expor de modo puramente teórico, sem recorrer a citações.

A utopia é relativizada, por assim dizer, de forma historicista [*historistisch*]. Alega-se, com razão, que muito daquilo que outrora era impossível teria no entretempo se tornado possível. Isso refere-se principalmente a utopias técnicas e aos resultados do desenvolvimento histórico das ciências. Aquilo que antigamente era considerado apenas possível se realizou em termos científicos, técnicos e econômicos, no decorrer do tempo. Podemos, portanto, nos familiarizar com a utopia como precursora daquilo que mais tarde, apesar de tudo, poderá ser realizado. Nesse sentido, no uso linguístico germânico, o ideal de uma possível Constituição justa também se aproximou do significado de utopia, a despeito da continuidade das fronteiras que os separam: os ideais podem ser alcançados de forma aproximativa; o que não pode de modo algum ser alcançado continua a ser utopia. Mesmo assim, o conceito pode ser integrado a muitas expectativas, até mesmo ao projeto kantiano de progresso, na medida em que o movimento de aproximação consiga bancar a aposta da utopia como algo inalcançável – uma aposta cujo limiar é sempre flutuante.

A segunda posição, mais inflexível, designa como "utopia" aquilo que permanece fundamentalmente inalcançável. Esta posição baseia-se, em última análise, em premissas antropológicas ou mesmo teológicas. Quando a Igreja adota tal posição, a utopia é desprezada como pecaminosa, pois o alvo de toda utopia é a libertação do pecado. Isso, porém, é herético, nocivo, mais ainda, é mau e não pode ser realizado de forma duradoura. Ainda que fosse realizada, a utopia levaria à guerra civil e à ruína, como no caso dos seguidores de Thomas Münzer ou dos anabatistas de Münster. Em torno desse ponto, as confissões oficiais concordam entre si.

No próximo nível da escala conceitual, esboçam-se utopias negativas. Isso vale principalmente para a segunda metade do século XIX. Elas já representam uma reação aos projetos socialistas do Estado do futuro. As utopias negativas constituem uma resposta à aparente possibilidade da

realização de utopias. A primeira onda de críticas consistia em dizer que as utopias eram ruins porque irrealizáveis. As utopias negativas, pelo contrário, partem do pressuposto de que seria possível realizar as fantasias utópicas de uma sociedade absolutamente justa – mas com consequências graves. A questão, já formulada por Bentham, transforma-se em tema de um novo gênero da utopia negativa, de Edward Bellamy a Aldous Huxley, de Carl Schmitt a George Orwell.

O conceito só volta a apresentar conotações positivas a partir da Primeira Guerra Mundial. Desde então, tornou-se de novo possível associar aspectos positivos à utopia, primeiro em Karl Mannheim, que afirmou que a utopia se caracteriza por ser prenhe de futuro, ao passo que a ideologia seria viciada no passado. Ambas são formas da superestrutura: quando a superestrutura está voltada para o passado, ela é ideológica; quando se volta para o futuro, é utópica. Aparentemente, tal perspectiva soa neutra e veiculada em linguagem científica. Na verdade, ela contém como pano de fundo uma filosofia do progresso que permite dispor, numa escala temporal linear, aquilo que se torna melhor e aquilo que era pior. Uma enfática guinada positiva observa-se em Ernst Bloch, cuja maior influência se deu depois da Segunda Guerra Mundial, pelo menos no âmbito linguístico alemão. Talvez se possa dizer que o que ele entende por utopia concreta deve evocar uma convergência mística entre a esperança futura e a ação voluntária e fática do presente [*gegenwärtige Willensund Tathandlung*]. Trata-se de uma convergência mística que supera a tensão temporal e, graças à permanência da esperança utópica, pretende provocar a capacidade de transformação concreta de qualquer situação. O conceito de utopia de Bloch foi fortemente marcado pela *Jugendbewegung*,[3] pela *Lebensphilosophie* [filosofia da vida] e contém, ademais, elementos marxistas. Mas para os admiradores de Bloch isso talvez seja uma formulação demasiadamente forte ou fraca.

Como última referência à mais recente transformação de uma utopia entendida em sentido essencialmente negativo, mencione-se Wernher von Braun, que construiu os mísseis alemães e depois – inicialmente como prisioneiro americano – ajudou a enviar a nave espacial à Lua. Wernher von Braun ficou fascinado com seus sucessos. Chegou a sustentar que a realidade se transformava tão rapidamente que a utopia precisaria se apressar para alcançá-la. Essa fórmula também possui um sentido subjacente. Pois, se pensarmos na efetividade dos explosivos nucleares, que podem ser lançados com esses mesmos mísseis de um continente a outro, somos tentados a dizer que as utopias realmente precisam alcançar a realidade para impedir tal catástrofe.

Observações sistemáticas com base na discussão resultante da conferência

1. Pontos de vista antropológicos

Se introduzimos – como fez Ernst Bloch – a esperança como categoria central da existência humana, somos obrigados a mostrar, uma vez que nos referimos a ter esperança [*hoffen*], que existem categorias igualmente centrais que também remetem a disposições tais como: ser capaz [*können*], dever [*sollen*], ter permissão [*dürfen*], ter que [*müssen*], desejar [*mögen*], querer [*wollen*] e vir a ser [*werden*].[4] Tais verbos auxiliares de cunho temporal, próprios de uma teoria da ação, são todos tão importantes quanto ter esperança e ansiar [*wünschen*]. Toda teoria da ação precisa operar com o que chamamos de verbos auxiliares, caso pretenda ter clareza sobre a latitude das ações que analisa. Expliquemos sucintamente esse ponto.

O *ser-capaz* [*das Können*] designa a latitude das capacidades e da sua aplicação. Essas podem ser definidas a partir do sujeito, mas apenas dentro dos limites daquilo que está dado por antecipação. O *dever* [*das Sollen*], como limite normativo dos padrões morais [*Sitte*] e do direito, viabiliza a convivência e exige que esta se renove. Ele é, por assim dizer, coativo, ao passo que o *ter-permissão* [*das Dürfen*] é mais elástico e, no âmbito normativo delimitado pelo dever, cria um certo espaço de liberdade. Os limites são historicamente variáveis. Seja como for, trata-se de

determinações referidas às relações sociais. O *ter-que* [*das Müssen*] é o dever internalizado – neste caso, trata-se de uma determinação oriunda do legado kantiano; ou se trata de um constrangimento colocado de antemão por situações externas, no interior das quais se impõe a necessidade de agir. Não é possível, portanto, definir o *ter-que* somente com base nas esperanças, nos desejos ou no processo de formação da vontade de cada qual. O *querer* [*das Wollen*], finalmente, pressupõe a unidade do espírito e dos sentidos. Trata-se de um ímpeto para a ação que não se esgota no ansiar [*Wünschen*] ou no esperar [*Hoffen*]. Ele pode nutrir-se do desejar/poder-ser [*Mögen*] e permanece dependente do *ter-meios-para* [*Vermögen*].[5]

Do ponto de vista antropológico, todas essas categorias de uma teoria de ação têm o mesmo peso que o esperar. Ademais, em cada uma dessas categorias, encontramos limitações impostas à esperança. O ser-capaz, o dever, o ter-permissão e o ter-que – explorados por Viktor von Weizsäcker – são "menos" do que a esperança e a restringem. De uma maneira ou de outra, a esperança é cerceada pelo *vir-a-ser* [*das Werden*] daquilo que, por fim, efetivamente se concretiza.

Dentro da margem de manobra temporal da nossa ação, conhecemos, portanto, uma abundância de princípios de experiência que circunscrevem o papel que o ter-esperança desempenha como elemento necessário e legítimo da ação humana. Esse tipo de teoria multifacetada da ação relativiza a função central que se demanda da esperança.

Uma objeção antropológica clássica à utopia é o egoísmo, que supostamente seria inerente à natureza humana e teria encontrado no capitalismo sua grandiosa expressão. Desde a invenção da antropologia no século XVIII, o egoísmo se apresenta como sucessor daquilo que os teólogos chamavam pecado. Nesse sentido, o egoísmo se refere ao mesmo estado de coisas que o pecado, porém no horizonte da nova perspectiva científica. Considero essencialmente justificada a objeção de que os utopistas não incluem o egoísmo em seus cálculos. O tratamento que Mercier dá aos

impostos dispensa comentários: na Paris de 2440, os impostos serão depositados em uma caixa de correios. Uma vez por ano, todos depositam a quinquagésima parte de sua renda nessa caixa comum, e numa outra são depositadas contribuições voluntárias adicionais, por exemplo, para canalizar o rio Sena. A crítica a essa negação simplista do egoísmo não chega, porém, a legitimar o sistema econômico capitalista. Um sistema econômico não pode ser deduzido apenas de princípios antropológicos gerais.

A história da recepção de Mercier suscitou outras objeções fundamentais à utopia como tal. Trata-se inicialmente de objeções pré-dialéticas. Wieland, por exemplo, chamou o livro de Mercier de "Juízo Final da Constituição francesa". No fundo, essa formulação tinha um caráter prognóstico, pois antecipou as estruturas da Revolução Francesa: caso realizada, a utopia provocará "decisões últimas" que derrubarão todo o sistema social. Existem, além disso, vozes críticas que assentam a periculosidade da utopia em sua natureza não cristã: não se deve esperar dos seres humanos esse tipo de bondade e de igualdade desprovidas do pecado. O tradutor de Mercier já formulava tais ressalvas, oriundas da teologia protestante.

2. Sobre a relação entre utopia e prognóstico

Como historiador, sugiro indagar a factibilidade de todas as determinações do futuro, independentemente da denominação e da origem. A simples promessa de felicidade não me parece ser uma justificativa suficiente para propagar uma utopia e, com base nela, legitimar condutas políticas. Mas todas as possibilidades de futuro devem ser racionalmente discutidas. Com a ajuda de análises políticas de natureza empírica, podemos tentar determinar as chances de realização de certos modelos. Descontadas as referências a um núcleo básico de enunciados antropológicos, não creio que possamos dizer *a priori* que algo seja impossível.

Considero justa a crítica de Popper à utopia: seria impossível fazer projeções sobre o futuro de forma fundamental e completa. Considero, porém, que a crítica de Popper à filosofia da história é, como um todo, uma filosofia da história. Ao dividir ao meio a história do mundo, ele opera com argumentos dualistas. Relega Platão e Hegel ao lado ruim, enquanto Kant e

ele mesmo ficam do lado bom. Segue um princípio interpretativo dualista, evidenciando que ele mesmo argumenta como um utopista. Dessa forma, Popper não é capaz de assimilar os argumentos realistas de Hegel. Da mesma forma, ele não consegue se dar conta de que Hegel teve justamente o cuidado de não prever o futuro. Para ele, Hegel é apenas um filósofo idealista da história, que não poderia ser objeto de confirmação empírica.

Em geral, os utopistas não se empenharam em fazer a estimativa que parte do passado, passa pelo presente e se estende ao futuro, ou seja, o prognóstico. Em Mercier, por exemplo, cálculos de probabilidade não desempenham nenhum papel. Isso vale também para Rousseau, cujas visões não podem ser quantificadas matematicamente. Mas, em Condorcet, encontramos censos populacionais, dados referentes à expectativa de vida, informações sobre a indústria de seguros e coisas semelhantes, o que Mercier rejeita como imorais.

O prognóstico, que existe apenas em forma perspectivística, é uma estimativa que parte do passado e se projeta no futuro. Em todo caso, ele é o oposto de uma utopia. Podemos demonstrar semanticamente que a utopia costuma descrever o futuro recorrendo ao verbo ser no presente: "é assim...", em vez de "será assim...". Prevalecendo esta última construção, os utopistas teriam que trabalhar com frases do tipo "se...então", ou seja, com hipóteses abertas, coisa que evitam. Essa seria a estrutura de um prognóstico de cunho não utópico. Nesse ponto, concordo em parte com Marx, quando afirmava que os primeiros socialistas não eram científicos, pois ofereciam uma dedução do futuro que não era historicamente fundamentada. O critério que ele adota para se diferenciar dos utopistas tem um viés histórico-científico. Mencionemos apenas de passagem o ressurgimento de elementos utópicos na filosofia da história de Marx, pois essa é uma outra estória.

Seria interessante investigar neste contexto se a noção burocrática de factibilidade do mundo constitui a figura-chave que subjaz às utopias ou se é, antes, uma esperança emprestada da ciência.

3. Como se lidava com as utopias nos séculos XIX e XX

Atualmente, a palavra *utopia* tem associações linguísticas predominantemente negativas. Já era assim no século XIX, quando a categoria do *utopista* era usada como designação negativa contra qualquer adversário político. Os socialistas chamavam os capitalistas de utopistas porque estes acreditavam que podiam bloquear o caminho que levaria ao socialismo. Os capitalistas diziam que os socialistas eram utopistas porque acreditavam que podiam estabelecer algo que, em virtude da natureza humana, seria irrealizável. No século XIX, o conceito de utopia é, portanto, um conceito de combate [*Kampfbegriff*] de cunho pejorativo e universalmente aplicável. O que para uns está próximo da realidade, para outros é utopia.

O século XIX já propicia experiências negativas com utopias supostamente realizáveis. Há, por exemplo, a memória do governo dos jacobinos que foi cultivada por liberais e conservadores e chegou até Jacob Burckhardt. Disso resultou um trauma que também se manteve vivo na França, assim como, inversamente, desde 1871, se manteve viva a sangrenta repressão da Comuna pelos republicanos. Esses dois traumas políticos constituíram um quadro negativo de referência que perpassava todas as experiências e era retomado em todos os parlamentos. Posteriormente, ainda se acrescentou a experiência estrangeira da Revolução Russa. Em suma, na França, por suposto, e na Alemanha (as consequências da ideologia racial também confirmam aquelas experiências que explicitam uma lógica de inversão da utopia) fica evidente que, com demasiada frequência e de uma forma geral, aquilo que emerge é o oposto do que se esperava ou do que se ansiava.

Sobre o pessimismo histórico no século XX, gostaria de dizer apenas que a expressão *pessimismo* é inadequada, caso eu tivesse que considerar sua adoção por nossa corporação de historiadores. Naturalmente, existem cientistas que se servem de argumentos históricos e são classificados como pessimistas. Mas creio que o otimismo e o pessimismo são, em última análise, categorias tão insuficientes quanto direita e esquerda. Seria mais adequado que o conhecimento histórico [*Geschichtswissenschaft*] alcançasse a clareza teórica suficiente para enquadrar tais alternativas como categorias subjetivas de experiência. Existem enunciados que podem ser formulados

como enunciados estruturais de histórias possíveis e reais, a despeito da posição que cada qual assume – inclusive quando somos pessimistas no plano pessoal. Hoje, em vista da ameaça nuclear, devemos ser pessimistas? Ou otimistas? Nenhuma das duas alternativas é capaz de ser traduzida em ação política. Mas existem possibilidades de esclarecer esse problema analiticamente a ponto de reconhecermos, pelo menos, o que pode ser feito. Sob a ameaça de um ataque nuclear, há uma total convergência dos conceitos de "ética de convicção" e "ética de responsabilidade", que Max Weber ainda pôde estilizar como contraconceitos. Por isso, considero a formulação de Jaspers – de que a única alternativa para a guerra nuclear seria a paz mundial – uma utopia absoluta, que pode ser designada tanto como pessimista quanto como otimista. Cabe, então, em lugar disso, encontrar soluções capazes de serem traduzidas em ação política. O mesmo vale para a crise ecológica. Precisamos saber que ela também só pode ser contida economicamente, pois de alguma forma será preciso arcar com custos. Ademais, precisamos saber também que – se for o caso – a crise ecológica só poderá ser resolvida pelo avanço da ciência, pelo progresso da técnica. Mas a experiência do progresso tecnológico também nos diz que não podemos prever com que rapidez, quando, onde ocorrerá a invenção e o que será inventado. A mera esperança não basta para solucionar a crise ecológica.

---

[1] Termos, sem equivalente em português, designam, literalmente, "romance de Estado" e "poesia de Estado", respectivamente. [N.R.]

[2] No original: "utopia é, no duplo sentido da palavra, um *Vorwurf*". O sentido corriqueiro da palavra *Vorwurf* é crítica, censura, reprovação, repreensão, reprimenda. Ela também indica, no campo da criação artística, a ideia de um modelo, de uma referência, de um tema que está na base ou na origem de uma obra de arte. Esse segundo sentido, segundo o dicionário Duden, resulta de uma versão literal do latim *obiectum*: ou seja, o que está lançado diante dos sentidos, o que se põe diante dos sentidos ou de um sujeito. O substantivo *Vorwurf* é formado pelo prefixo "*vor-*" – que designa, entre outras coisas,

"perante", "antes" –, e pelo substantivo "*Wurf*" – que remete ao ato de lançar (lançamento, arremesso). Optamos por traduzir esse segundo sentido de *Vorwurf* por "projeção", pois consideramos que a discussão de Koselleck requer uma palavra que tenha um alcance mais amplo do que, por exemplo, "modelo" ou "padrão". Ao mesmo tempo, "projeção" recupera, em alguma medida, a ideia, mencionada antes, de "algo que se lança, se põe diante ou adiante de alguém". [N.R.]

[3] A *Jugendbewegung* ("Movimento da juventude", a palavra em alemão pertence ao gênero feminino) foi um fenômeno característico da história social da Alemanha das três primeiras décadas iniciais do século XX, com desdobramentos até, pelo menos, o final da Segunda Guerra Mundial. Não é possível caracterizar esse movimento social de grande alcance cultural e político de forma sintética. Diga-se apenas que, em sua diversidade e dispersão, a *Jugendbewegung* mobilizou um conjunto de organizações e associações de jovens pertencentes ao universo dos setores médios tradicionais e da burguesia cultivada. Dito de forma muito geral e simplificada, o movimento reivindicava a autonomia e, mesmo, a emancipação dos jovens em relação ao mundo adulto e a seus valores, em nome de experiências e modos de vida que fossem próprios da juventude. O movimento continha, nem sempre de forma programaticamente elaborada, uma crítica à civilização burguesa e ao mundo industrial e urbano moderno. [N.R.]

[4] No original: "*das Können, das Sollen, das Dürfen, das Müssen, das Mögen, das Wollen und das Werden*". O trecho coloca algumas dificuldades de tradução. Como se verá na sequência, Koselleck explora as implicações antropológicas contidas em determinados verbos que, na língua alemã, costumam desempenhar o papel de verbos auxiliares. Para veicular as nuances de sentido que esses verbos contêm e que Koselleck irá explorar, nem sempre é possível encontrar com exatidão um verbo correspondente na língua portuguesa. Por isso, optamos em alguns casos por paráfrases. Um exemplo, *dürfen* e *können*, aqui traduzidos por "ter permissão" e "ser capaz", são verbos que, a depender do contexto, poderiam ser traduzidos também por "poder". Na língua alemã, no entanto, eles designam matizes distintos do verbo "poder" em português, os quais buscamos evidenciar na tradução. Em segundo lugar, Koselleck usa as formas substantivadas dos verbos ("o poder, o dever..."). Optamos por verter esses substantivos na forma verbal. Entendemos que tal escolha, além de tornar o texto mais próximo dos nossos usos linguísticos, não implica perdas conceituais, pois, no período seguinte, Koselleck explicitará que tais palavras lhe interessam em função do papel que desempenham como verbos auxiliares. Nos parágrafos subsequentes, recorreremos à substantivação dos verbos, tal como no original, sempre que a discussão exigir. [N.R.]

[5] A palavra *Vermögen* coloca uma dificuldade de tradução nesse contexto e demanda um esclarecimento a respeito da escolha adotada. No contexto da argumentação proposta por Koselleck, *Vermögen* pode ser uma substantivação do verbo *vermögen*, que, em geral, significa "ter a capacidade de, estar em condições de fazer algo". *Vermögen*, por outro lado, também é um substantivo e pode significar tanto "capacidade de fazer algo" como "bens, patrimônio, fortuna, capital". No período em questão, Koselleck joga com as palavras *Mögen/Vermögen*. Ao fazê-lo, explora a tensão existente entre, por um lado, aquilo que se situa no terreno do possível/provável ou desejável – sentidos que compõem uma parcela importante do campo semântico do verbo auxiliar *mögen* – e, por outro, as condições efetivas (tanto subjetivas quanto materiais) para a concretização dessas possibilidades ou desejos. Sendo assim, optamos por considerar a palavra *Vermögen* como a substantivação de um verbo, vertendo-a por "ter-meios-para". Com isso, adotamos uma tradução que procura veicular o duplo sentido de "dispor de capacidade subjetiva" e "dispor de recursos materiais" para realizar algo situado no campo do possível/desejável. [N.R.]

XIV.
Conceitos de inimigo

Todas as esferas de vida dos seres humanos conhecem um "aqui" e um "ali", um "lado de cá" e um "lado de lá" [*ein Hier und Dort, ein Hüben und Drüben*]. O conhecido e o desconhecido, o próprio e o alheio são constitutivos de toda experiência – independentemente de como essas fronteiras se deslocam no decorrer de uma vida. Quando os seres humanos se unem para formar comunidades de ação e se organizam – social, econômica, política ou religiosamente, ou de qualquer outra forma –, o aqui e ali se transformam em um dentro e fora [*ein Innen und Aussen*]. As fronteiras são consolidadas; as demarcações são socialmente institucionalizadas; rituais ou modos de procedimento firmam e supervisionam os modos de inclusão ou exclusão – desde o batismo e a confirmação até as provas de admissão e os exames de conclusão, desde a entrega de um certificado até o passaporte. Quanto maior o número de pertencimentos – ou de papéis[1] – que regulamentam a vida de um ser humano (como ocorre em nossa sociedade industrial), maior o número de demarcações internas e externas que se sobrepõem umas às outras. Podemos ser, aos olhos do outro, estranhos ou familiares, a depender de onde ocorre o encontro – na família, no corredor do prédio, no empresa ou no exterior. As referências mudam constantemente. Tudo isso é de conhecimento geral e marca nosso dia a dia.

Para viver, é necessário não só que todas as unidades de ação se consolidem internamente e se protejam contra o que está do lado de fora, mas também que ultrapassem constantemente as fronteiras institucionalizadas. Sem contatos e contrastes, sem conflitos e compromissos, sem formar algum tipo de consenso, nenhuma comunidade de ação seria capaz de existir ou sobreviver – pelo menos, não em nossa sociedade complexa. Isso vale tanto para uma união amorosa quanto para a ONU. Trata-se, também, de algo bem sabido, que se lê em todo jornal e que se vê, em doses regulares, em todo canal de TV.

Essas demarcações dentro-fora, necessárias à vida, só se transformam em ameaça quando os contatos são bloqueados; os compromissos, impedidos; quando os consensos alcançados só servem unilateralmente para atiçar conflitos, desencadear guerras civis, travar guerras e permitir massacres.

A história como um todo, não cada história particular, pode ser classificada de acordo com as respectivas constelações dentro-fora. Ultrapassamos um limiar quando se experimenta ou se conceitua o outro, o estrangeiro, como inimigo, a ser combatido, ou quando o definimos como inumano [*Unmensch*], para que possa ser aniquilado. Quer falemos de tribos ou cidades que combateram entre si ou se exterminaram umas às outras; quer de igrejas que, em nome de sua religião, se perseguiram ou se aniquilaram umas às outras; quer de estamentos, Estados ou nações que travaram guerras uns contra os outros; quer de grupos de ação que se definiam como classes ou partidos e que se oprimiram ou se destruíram reciprocamente – todas essas unidades históricas de ação podem se reforçar mutuamente, radicalizar o conflito e aperfeiçoar a matança. Trata-se, igualmente, de algo bem sabido, que pode ser confirmado pela leitura de inúmeros livros de história.

A demarcação entre dentro e fora existe sempre e se renova constantemente. Só quando o outro ou o estrangeiro se transforma em inimigo abre-se aquela trilha sangrenta que encontra seu fim – ou melhor, seu fim temporário – na vitória ou na derrota, no triunfo ou na aniquilação. A história dos sobreviventes continua nos contatos e conflitos, nos compromissos ou nos consensos que se formam – precondições mínimas de qualquer paz. Em termos antropológicos, trata-se, portanto, de predeterminações constantes que integram e constituem toda e qualquer história.

Sob que condições e de que maneira se experimenta, se percebe e se conceitua o outro como inimigo? Essa é a pergunta que tentaremos responder. Vamos nos guiar especialmente pelos conceitos de inimigo, ou seja, primariamente por uma performance da linguagem.

Antes de começar, façamos uma ressalva. As determinações linguísticas referentes ao "quem", ao "onde" e ao "porquê" da inimizade não bastam para gerar inimigos. Existem disposições psicológicas, fatores prévios de natureza

econômica, religiosa, social, geográfica e política que ajudam a engendrar inimizades. Certamente, esses fatores prévios de caráter extralinguístico são sempre linguisticamente mediados, mas não se esgotam no ato de fala. A linguagem é uma condição necessária, mas não suficiente para ir à batalha contra um inimigo.

O mesmo vale para as consequências, a morte provocada de forma violenta. Ainda que toda fala seja um ato [*Tun*], nem toda ação [*Tat*] é um ato de fala [*Akt des Sprechens*]. Outrora – mas igualmente ainda hoje – o ato de matar um inimigo pode ter sido ritualizado de forma extralinguística; para nós, isso não passa de um assassinato politicamente motivado, que nos deixa sem palavras. Portanto, quando investigarmos os conceitos de inimigo, trataremos, ao mesmo tempo, da potência e da impotência da linguagem.

Vou proceder em dois passos. Primeiro, vou esboçar a estrutura semântica dos contraconceitos geradores de inimizade. Depois, indagarei a relação entre o repertório linguístico, como um dado previamente existente e de longo prazo, e o discurso falado e escrito – pois os conceitos de inimigo estão contidos tanto na linguagem e na palavra quanto no discurso falado e escrito.

I

Contraconceitos não são adequados apenas para articular a autodeterminação de uma unidade de ação, o "nós" em oposição aos outros, mas também para fixar esta autodeterminação como característica distintiva. Por trás disso, espreita a inimizade. Os *bárbaros* – os estrangeiros balbuciantes – haviam sido conceitualizados nesses termos muito antes que os *helenos* se congregassem sob tal designação. A determinação de si e a determinação do outro se evocaram reciprocamente. Cabe – pelo menos em parte – aos gregos o mérito de terem reconhecido e respeitado o estrangeiro como um outro. Mas as avaliações pejorativas dos não gregos eram em número muito superior: os bárbaros eram selvagens, menos civilizados, incapazes de ter uma Constituição, eram até mesmo, por natureza, escravos e destinados à submissão. Sim, era possível ter relações humanas com eles. Para o estoicismo tal coisa era, inclusive, evidente e um mandamento da natureza. Mas a exclusão predominava no uso político da linguagem. Os bárbaros eram fisicamente diferentes, eram feios e cruéis, e, de todo modo, estavam territorialmente à margem da cultura grega

e, posteriormente, da cultura greco-romana. Sendo bárbaros, os inimigos viviam espacialmente separados e eram de qualidade inferior – o que seria sensorialmente perceptível, segundo os *topoi* prevalecentes. O "bárbaro" é um modo natural, territorializado e pejorativo de determinação do estrangeiro, que, a qualquer momento, pode fundar ou gerar inimizade. Tal concepção era continuamente reforçada no plano empírico: na luta contra os persas, os citas, os gauleses; posteriormente, contra os germânicos, os hunos, os mongóis ou contra qualquer outro povo que, adentrando as fronteiras, correspondesse aos critérios previamente estabelecidos. Isso confronta-nos com um dado surpreendente.

Aquilo que, de forma singular, forjou historicamente [*historisch*] a experiência pode se repetir estruturalmente inúmeras vezes. Novos nomes ocupam a oposição semântica entre gregos e bárbaros – os bárbaros permanecem. A estrutura dos contraconceitos é passível de transposição e aplicável à limitada lista de epítetos reservados aos bárbaros que, de tempos em tempos, se aproximam, sejam eles normandos, húngaros, tártaros, turcos, índios, russos ou alemães. Uma vez que existem caricaturas, os traços estereotipados se repetem, são usados pelos dois lados e se inserem no reduzido espectro das possíveis variantes. Poder-se-ia afirmar que aquilo que, certa feita, foi linguisticamente incorporado – como contraconceitualidade [*Gegenbegrifflichkeit*] – permanece icônica e semanticamente vivo, pronto para ser novamente invocado.

Até mesmo revalorizações autocríticas e interiormente direcionadas – o corajoso bárbaro, o nobre pagão, o *bon sauvage* – emergem periodicamente e são estruturalmente equivalentes.

Os contraconceitos exacerbam-se a partir da introdução do cristianismo. Com isso, chegamos a um novo conceito de inimigo. O não cristão está condenado à perdição; apenas o cristão tem a perspectiva, e talvez até a certeza, de ser, algum dia, redimido dos males deste mundo. Assim, as alternativas compulsórias são dispostas numa linha de fuga temporal. Existem os "ainda-não cristãos": os pagãos, os gentios, os judeus, mas também os helenos assim como os bárbaros; todos eles são destinatários da missão. Essa foi também a motivação das cruzadas: *ubi nunc paganismus est, christianitas fiat* [Onde hoje há o paganismo, faça-se a cristandade].

Existem, por outro lado, os "não-mais-cristãos", os hereges, os apóstatas, totalmente perdidos, a não ser que, quando possível, sejam levados à fogueira para sua própria salvação.

Certamente, seria possível introduzir nesse esboço simplificador, aqui e acolá, alguma margem de tolerância teológica. Mas a exclusão dos "ainda-não convertidos" e, mais ainda, dos que "não-podem-ser-convertidos" supera toda determinação do inimigo em termos territoriais ou físicos, como a que se atribuía aos bárbaros. O inimigo excluído religiosamente é espiritualizado e, assim, se torna presa de uma situação inescapável que a Antiguidade desconhecia. O inimigo incréu torna-se culpado de seu próprio extermínio – muito antes que a execução secular se concretize ou possa ser concretizada. O ato de matar pagãos e hereges não era apenas legítimo, mas necessário em face de Deus. A expectativa da salvação e da redenção (não apenas a luta e a submissão) discriminava de forma muito mais radical o inimigo tido como infiel do que inimigo bárbaro. Na medida do possível, o Juízo Final devia ser antecipado. Quando Deus ou o diabo fazem parte da aliança, o inimigo real é apenas um epifenômeno do processo de salvação [*Heilsgeschehen*] em curso.

Quem poderia negar que, uma vez conceitualizado, o par de oposições temporalizadas [*verzeitlichen Oppositionspaar*] também pode ser objeto de transposição? A revolução moderna, visando a abolir toda dominação, e a guerra moderna, visando a eliminar todas as guerras, contêm uma certeza escatológica da salvação que, a despeito de todas as autointerpretações seculares, não é concebível sem o cristianismo como seu precursor.

Mas a nossa modernidade ainda nos trouxe outra radicalização dos conceitos de inimigo. Desde que a humanidade passou a ocupar o lugar de Deus como instância última e autônoma e foi elevada à condição de sujeito e objeto de sua própria história, o inimigo também passou a ocupar novos campos conceituais.

O inimigo do ser humano [*Mensch*] não é então mais o ser humano, mas um ser inumano [*Unmensch*]; ou, de forma ainda mais radical, um ser sub-humano [*Untermensch*] contraposto a um ser sobre-humano [*Übermensch*]. Seguramente, o conceito de um ser inumano já estava disponível no estoicismo (o tirano, sendo inumano, devia ser eliminado); o conceito também serviu aos cristãos para estigmatizar o herege, e o cristão, satisfeito consigo mesmo, já apreciava dar mostras de ser sobre-humano.

Mas o recurso às polaridades [*Oppositionsbestimmungen*] humano/inumano, sobre-humano/sub-humano radicaliza a inimizade de um modo que outrora era linguisticamente inconcebível: o bárbaro ainda podia ser radicado natural e territorialmente, o pagão e o herege ainda podiam ser excluídos teologicamente. O heleno ou o cristão também podiam ser reconhecidos por suas formas de autoidentificação. As comunidades de ação não extraíam sua vida apenas da excludência dos conceitos de inimigo; elas, em primeiro lugar, legitimavam a si mesmas.

O conceito de inimigo semanticamente gerado pelo ser humano como tal – o ser inumano – é uma fórmula cega, na qual todo aquele que se queira identificar como humano pode enquadrar o outro. Com isso, obtém-se nada mais, nada menos do que a possibilidade de conceituar o inimigo em função dos interesses ou das intenções de quem o designa.

O sub-humano fica inteiramente sujeito ao arbítrio daquele que se afirma, *per negationem* do outro, sobre-humano. Trata-se, portanto, de uma fórmula vazia que, ideologicamente, pode ser preenchida de muitas maneiras. O outro, ao ser enquadrado nesta fórmula, não tem mais a chance de ser apenas um inimigo. É empurrado para um patamar abaixo do nível ínfimo das possibilidades humanas, desumanizado no sentido literal, potencialmente condenado à inexistência, "indigno de viver". Sendo assim, é exterminado.

Mostramos três limiares que foi preciso ultrapassar tanto para, em geral, conceituar o outro como inimigo, quanto para fazê-lo a partir de novas

conceituações da inimizade. No decurso do tempo, os conceitos de inimigo se acumularam e se radicalizaram: do bárbaro, passando pelo de pagão e pelo de herege, até o de inumano e o sub-humano. Não mencionei aqui os nomes concretos que se ligaram a esses conceitos de inimigo. Empiricamente, são incontáveis, mas as estruturas semânticas, que remetem aos modos de conceituação do outro como inimigo, perduram, são passíveis de transposição e podem ser traduzidas para todas as línguas.[2]

Precisamos ter o cuidado de não confundir a realidade histórica e os contraconceitos que apresentamos aqui, cuja estrutura opositiva, de caráter unívoco e unilateral, exclui pejorativamente o inimigo de forma cada vez mais eficaz. Na maior parte das vezes, a realidade histórica foi diferente; frequentemente, foi pior do que, em geral, a semântica dos conceitos de inimigo pode dar entender.

Apresentemos, porém, uma conclusão: independentemente de como o acontecer e o padecer reais são vivenciados, independentemente de como são interpretados *ex post* – no processo de efetivação do acontecer, a história só ocorre do modo como os atores a percebem e conceituam. Dificilmente poderíamos negar que todo acontecer é induzido e, em parte, também dirigido pelos conceitos de inimigo reciprocamente utilizados, mesmo quando, posteriormente, se comprove que os conceitos de inimigo se baseavam em avaliação equivocada, em ilusão ou autoengano, em mal-entendido ou boa-fé, em premissas não questionadas. De fato, o outro costuma ser diferente daquilo que o conceito antagonístico supõe que ele seja. Se melhor ou pior, permanece uma questão em aberto. A efetividade do conceito de inimigo reside justamente nesse equívoco em relação ao outro.

II

Por isso, finalizemos tentando avaliar como a linguagem preexistente, por um lado, e os conceitos usados, por outro, contribuem para as estruturas semânticas de oposição. Os conceitos de inimigo não surgem da noite para o dia; eles são cunhados com antecedência e, apesar disso, são formulados em condições singulares, *in actu*, e postos em ação.

Primeiramente, precisamos refutar a suposição de que qualquer língua previamente dada contenha alguma determinação de inimigo. É certo que uma língua, ao estar disponível para determinada comunidade linguística, serve como meio de inclusão e de exclusão: o domínio de um dialeto, de um jargão ou de uma linguagem técnica, o acesso a uma linguagem culta ou secreta abrem ou fecham portas. Dessa forma, se regulam as determinações do "nós" e do "eles" e as correspondentes delimitações dentro-fora – todas elas socialmente necessárias. Mas as determinações de inimigo não podem ser deduzidas *eo ipso* desse tipo de predefinições linguísticas, que, além do mais, podem ser objeto de aprendizagem.

Para transformar uma língua como tal em critério da inimizade, é preciso formar uma vontade política que costuma ter motivações extralinguísticas – econômicas, religiosas, sociais, geográficas –, mas é sempre politicamente motivada. Nesse caso, o *status* de uma língua sofre uma mudança: ela é instrumentalizada politicamente como um todo – um processo que só se manifesta a partir da Revolução Francesa e de forma cada vez mais aguda. A política linguística dos revolucionários fez do domínio da língua francesa um critério para o sucesso, para implantar e garantir as leis da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Saint-Just, por exemplo, exigiu trocar os nomes dos vilarejos da Alsácia pelos dos soldados franceses mortos como mártires, para assim elevar os pobres cidadãos ainda presos a seu dialeto ao nível das conquistas revolucionárias. Isso foi apenas um prelúdio.

Comparada com isso, a descoberta das nacionalidades linguísticas [*Sprachnationen*] por Herder ainda foi um ato pré-político. A invenção dos alemães como um povo linguisticamente constituído [*das deutsche Sprachvolk*] já era um ato político por parte da resistência intelectual ao domínio napoleônico. Na falta de uma unidade político-constitucional, a língua alemã como tal foi transformada em meio da autodeterminação e, ao mesmo tempo – como nos casos de Arndt, Fichte ou Jahn –, em critério de demarcação, aparentemente pré-político e, por isso, eterno, contra os

inimigos franceses. "A língua do povo alemão contra a língua da civilização como critério da inimizade hereditária [*Erbfeindschaft*]" – eis como poderia rezar a fórmula abreviada daquilo que, por um século, foi transmitido de geração em geração. Aquele que faz da sua língua o único critério da descoberta de si mesmo se isola, subitamente se vê diante de um "mundo cheio de inimigos" – uma experiência que se impôs aos alemães com a Primeira Guerra Mundial. Mais ainda: converte-se em seu próprio inimigo.

É uma marca da modernidade europeia o fato de que não só os modos de falar, mas as línguas como um todo tenham sido instrumentalizadas como meios de inclusão e exclusão das unidades de ação política. Conhecemos as consequências disso. Mencionemos apenas três detalhes. Após a Primeira Guerra Mundial, as lápides flamengas de soldados belgas foram derrubadas, pois não haviam sido escritas em francês. No Tirol do Sul, os alemães só puderam ser sepultados com inscrições italianas. No Natal de 1935, Goebbels decretou que os nomes dos soldados judeus deveriam ser apagados de todos os memoriais de guerra. Assim, a inimizade se estendia para além da morte, incluindo também os mortos, de modo a roubar-lhes a identidade e, no caso alemão, provar sua inexistência. Como sabemos, tudo isso também foi apenas um prelúdio.

Por certo, não basta deduzir as catástrofes do século XX tendo como ponto de partida a invenção política das nacionalidades linguísticas. Mas esse critério de exclusão sempre contribuiu para determinar o inimigo a partir de algo aparentemente imutável. Trata-se de uma autêntica comprovação de que as pessoas excluídas como inimigas seriam culpadas de algo cuja responsabilidade não poderiam assumir, ou seja, por falarem uma língua que lhes fora transmitida e por serem portadoras de seus próprios nomes. Por trás do bárbaro, espreita o herege; por trás do herege, o inumano, o sub-humano – o ninguém.

Não é difícil apresentar exemplos contrários à ideia de que uma língua gera *per se* um inimigo. A maioria das guerras civis – e talvez as mais brutais

– são travadas onde ambos ou todos os partidos, falando a mesma língua, se definem como inimigos e, assim, se matam uns aos outros. Basta recordar a época das guerras civis religiosas ou a recente guerra na Iugoslávia. Vermelhos e Brancos em russo, republicanos e monarquistas em francês, protestantes e católicos em alemão, sérvios e croatas em "iugoslavo", Norte e do Sul dos Estados Unidos em inglês – todos eles se mataram com a ajuda de conceitos oriundos da mesma língua.

Não são, portanto, as próprias línguas que geram a inimizade, mas sua instrumentalização política. Mais precisamente, são as estruturas semânticas de oposição, que estão presentes em todas as línguas e suscitam o conceito de inimigo correspondente. Uma vez armazenadas no repertório linguístico, elas abrem e, ao mesmo tempo, limitam a percepção. Os conceitos de inimigo permanecem, de forma refletida ou irrefletida, passíveis de evocação, e se transformam em redes nas quais os falantes se enredam. Estritamente falando, não se trata mais de conceitos – capazes de apreender o outro, inclusive como inimigo –, mas de estereótipos, que são apenas evocados e usados. A realidade dos assassinatos suplanta a linguagem. René Schickele formulou como até mesmo os conceitos entram em colapso. Como alsaciano bilíngue, durante toda a sua vida não foi reconhecido nem pelos alemães nem pelos franceses. No entanto, com o início da guerra, em 1939, se vê, "pela primeira vez", obrigado a assumir uma atitude conformista, sob a pressão do pacto entre Hitler e Stalin. Em janeiro de 1940, duas semanas antes de morrer, escreveu a Thomas Mann que agora, mesmo que fosse preciso sucumbir, optaria de todo o coração e com o mais profundo dos sentimentos pelo lado francês. "O mundo divide-se em dois campos, e isso é bom. Eles se manifestarão com uma clareza e com uma força cada vez maior. Já que não valerá mais a pena viver, caso vença a negação do espírito [*Ungeist*], que tenha lugar a terrível luta de vida e morte, *para além de todos os conceitos* que, até então, tínhamos a respeito das lutas

históricas decisivas do mesmo gênero. A luta terá que ser travada *extra muros et intra*. É a *guerra civil mundial*."[3]

O mais infame dos oradores alemães do século XX é uma comprovação disso. Credulamente, ele adotou o vocabulário *völkisch* que encontrara em livros, folhetos e panfletos; adotou, enfim, toda a lixeira do século XIX. Devorou, por inteiro, a salada vocabular oferecida pela linguagem autista do despertar e da redenção para, então, regurgitar a leitura superficialmente assimilada – com brilho retórico e eficiência calculada. Credulamente, aceitou o que havia encontrado; cinicamente, continuou a usá-lo. Todos os seus clichês colocam o correspondente conceito opositivo [*Oppositionsbegriff*] a serviço da ideologia: o ariano / o judeu; a superioridade do povo alemão / a inferioridade dos povos vizinhos; a raça nórdica / os russos sub-humanos, e assim por diante. Porém, apenas no discurso falado, o conceito de inimigo adquire sua realidade potencial – a qual também é passível de efetivação. Nós sabemos como.

Que conclusões podemos extrair disso hoje em dia? Mencionemos três pontos mínimos.

Cuidado com qualquer estereótipo: ele se transforma em jaula conceitual que impede o pensamento e abrevia a ação. Cuidado com qualquer dualismo: por trás dele, espreitam apenas inimigos fictícios. Por fim, aproveitemos a linguagem dos outros. Ela nos impedirá de sair à inútil caça de uma identidade alemã. Esta só é possível se conhecermos o outro, um primeiro passo para o reconhecimento mútuo. Então, é bem provável que o outro já não seja um inimigo.

---

[1] No original *Rollen*, "papéis" no sentido de "papéis sociais". [N.R.]

[2] Cf. meu ensaio "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", em Harald Weinrich (org.), *Positionen der Negativität*, Munique, 1975, p. 65-104, e em Reinhart Koselleck,

Vergangene Zukunft, Frankfurt am Main, 1979, p. 211-259 [ed. em português, "A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos", em *Futuro passado*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2011, p. 191-232].

[3] Citado segundo Hans Wagener, René Schickele, *Europäer in neun Monaten*, Gerlingen, 2000, p. 277 ss. Como toda guerra civil, a guerra civil mundial – a propósito, um dos primeiros testemunhos sobre o tema – apaga o poder e a clareza dos conceitos linguísticos. Eles cristalizam-se na forma de estereótipos ideológicos, por trás dos quais se acumula e se oculta o horror.

Terceira parte

Sobre a semântica e a pragmática da linguagem do Iluminismo

XV.
Mudança linguística e mudança social no final do Antigo Regime

Em novembro de 1782, o Barão von Massenbach, vindo da região de Kraichgau, solicitou a Frederico, o Grande, uma posição de oficial. Após passar nas provas de trigonometria, matemática e fortificação, ele foi recebido pelo rei em Sanssouci. O rei lhe perguntou: "Seu pai mora na região de Heilbronn? Ele viu o acampamento que os austríacos tinham naquela região?" O barão respondeu: "'Sim, Vossa Majestade, na verdade, era nas imediações de Sontheim; o flanco direito estava protegido pelo rio Neckar, o flanco esquerdo estava desprotegido. Um ataque ao flanco esquerdo teria jogado as tropas imperiais no Neckar' – eu me corrigi e disse: 'As tropas austríacas.' O rei me fixou com olhos penetrantes e resolutos."[1]

O Barão von Massenbach não nos revelou o que se passava por trás do olhar do rei, mas podemos fazer suposições. Não se apresentava ali um sujeito suspeito, um alemão do Sul do país, que, por fidelidade ao *Reich*, falava de tropas imperiais no lugar de austríacas? Pelo menos, ele se corrigiu. Assim, o Velho Fritz[2] mudou de assunto e acabou contratando o barão, que, mais tarde, causaria muitos problemas ao Estado prussiano.

A troca da designação "imperiais" por "austríacas" continha uma opção política. Nossa geração conhece um processo de substituição lexical forçada e uma mudança no uso lexical desse tipo: da designação SBZ [*Sowjetische Besatzungszone* – zona de ocupação soviética], ou Ostzone [zona leste] passou-se a "DDR" [*Deutsche Demokratische Republik* – República Democrática Alemã] e, por fim, simplesmente DDR. Aqueles que, em 1782, só reconheciam como imperador o monarca austríaco participavam de uma mudança constitucional do *Reich* alemão por meio de seu modo de falar, uma mudança lenta, porém espasmodicamente impulsionada pelas Guerras Silesianas. Não se fazia mais referência a um imperador, pois isso teria

ressaltado a superioridade da sua posição em relação ao príncipe-eleitor de Brandemburgo na hierarquia do direito feudal. Pelo contrário, o domínio do poder imperial era localizado em termos políticos e geográficos. Esse deslocamento colocava os austríacos numa relação de contraposição espacial em face da Prússia, de forma que, pelo menos no plano da pragmática linguística, forjou-se uma potencial equivalência hierárquica entre eles.

Na linguagem cerimonialmente regulada do mundo da Corte e de sua hierarquia estamental, da qual nosso exemplo provém, essa escolha de palavras tinha grande peso. Com a renomeação do campo do adversário, também se alterava a perspectiva sobre o estado de coisas [*Sachverhalt*]. Dessa maneira, uma disputa entre Berlim e Viena ocorria não mais entre príncipes do *Reich* alemão com posições hierárquicas diferentes, mas entre dois países, mais precisamente, entre dois Estados com direitos iguais. No entanto, do ponto de vista histórico [*historisch*], não há dúvida de que essa renomeação, da qual o Barão von Massenbach se deu conta na conversa com Frederico II, só foi possível porque tanto a política europeia que a dinastia dos Habsburgo há tempos implementava quanto os quarenta anos anteriores da política de Frederico II já haviam mudado *de facto* o estado de coisas. Caso contrário, provavelmente o nosso barão nem teria ido a Berlim para servir sob os estandartes de seu venerado monarca.

Nosso exemplo apresenta o autêntico caso de uma alteração no modo de falar [*Sprechweise*] – para não recorrer ainda à noção de "mudança linguística" [*Sprachwandel*] –, cujo vínculo com a mudança do estado de coisas político e social pode ser estabelecido. Por ora, deixemos em aberto a questão relativa à prioridade, ou seja, se a mudança no modo de dizer [*Redeweise*] antecedeu a transformação das coisas [*Sachwandel*] ou vice-versa. Pois, em relação à corte de Berlim, essa questão só pode ser colocada de forma pertinente – se tanto – quando conhecemos as expressões pejorativas do jovem Fritz sobre a majestade húngara de Maria Teresa, antes que ele obtivesse seus êxitos no plano da política de poder.

Abandonemos o nosso primeiro exemplo, que teve implicações sobretudo para a política externa e para o direito internacional, e voltemos a nossa atenção para uma sequência de exemplos que suscita questões relacionadas ao direito público.

Embora não seja um tema exclusivo do Ocidente, como definir um bom príncipe é um tema ocidental que se manteve desde a sofística antiga e na tradição estoico-cristã. Por intermédio da crítica iluminista ao despotismo, essa discussão alcançou no século XVIII um ponto culminante, que provocou ao mesmo tempo uma enorme peripécia. Pois o domínio principesco foi cada vez mais identificado com o despotismo, pura e simplesmente, de modo que a monarquia como forma constitucional foi, por fim, excluída do rol de constituições passíveis de legitimação teórica.

Alguns testemunhos: em 1779, o *Göttinger Briefwechsel* [Correspondência de Göttingen], de conteúdo predominantemente histórico e político, publicou um *vademecum* semântico para viajantes alemães.[3] O artigo – *Varianten in der politischen Terminologie* [Variantes na terminologia política] – constatava: "A ciência do Estado [*Staatswissenschaft*] tem sua própria terminologia (...). Na parte esclarecida da Europa, chegou-se a um acordo em relação às suas proposições principais; mas na expressão dessas proposições ainda existem variantes. Essas variantes são muito mais importantes na política do que em qualquer outra ciência." O homem privado, portanto, deveria ter consigo, "para sua própria segurança, um registro político-geográfico de variantes", e a pretensão do artigo era fornecê-lo. A pergunta fundamental a que o homem privado, para a sua própria segurança, precisava saber responder corretamente em cada caso era se o príncipe seria apenas um príncipe, ou seja, um déspota, ou se ele seria também um ser humano.

Permanecia em aberto aqui de que tipo de ser humano se tratava. Pouco depois, Moser apresentou uma resposta: "O ser humano não está no rei, o rei está no ser humano; tal como é o ser humano, assim será o rei."[4] Esta

definição ainda estava profundamente arraigada na tradição estoica e no legado da teoria cristã dos dois mundos – definição que foi formulada de forma muito mais radical na França da época. Voltarei a falar sobre isso adiante.

Em todo caso, na Alemanha, a soberania do monarca também foi submetida a critérios que pretendiam restringi-la com base no direito natural, na moral ou de acordo com máximas do bem social. Por assim dizer, o célebre dito de Frederico, o Grande – o *primeiro servo de seu Estado* – antecipou essa restrição sob a forma da autolimitação.

O espaço semântico do conceito de rei foi inserido em novos horizontes de sentido, não só moralmente, mas também politicamente. Ambos os processos remetem a uma mudança lenta e de longo prazo do estado de coisas social e político a que o conceito de rei deveria ser associado. A mudança manifesta-se, por fim, nos usos lexicais normatizados no plano do direito público, os quais, no *Preussisches Allgemeines Landrecht*,[5] estabeleciam um vínculo entre o monarca e a coletividade com base em termos que não cabiam na época do Absolutismo. Refiro-me ao Título XIII da segunda parte desse famoso código, que estipulava os "direitos e deveres do Estado em geral" [*Rechte und Pflichten des Staates überhaupt*].

Muitos contemporâneos saudaram com entusiasmo esse título, mas um número igual viu nele uma gigantesca aberração e o rejeitou. Os direitos e deveres mencionados no título não eram atribuídos a uma pessoa, mas a uma entidade abstrata: o Estado. Para esclarecer essa transição, o legislador falava do "Estado em geral" ["*Staat überhaupt*"], embora, em sua forma legal de expressão, o próprio *Landrecht* fora promulgado tendo em vista a soma dos diversos Estados prussianos no plural. Mesmo assim, insinuou-se no texto jurídico um daqueles singulares coletivos modernos que surgiam em grande número naquela época: o "Estado em geral" que tinha que preservar direitos e obrigações. Não surpreende, então, que esse título tenha permanecido objeto de controvérsia durante muito tempo – do ponto de

vista do direito público até a elaboração da Constituição de 1850 e no discurso político até muito mais tarde. Basta lembrar a preferência de Bismarck pelo uso de "rei" ou "Vossa Majestade" no lugar de "Estado".

A inovação linguística torna-se mais clara se demonstrarmos como esse título sobre o "Estado em geral" levou a um deslocamento, pelo menos em potencial, da importância política do monarca. O parágrafo 1° do referido título dizia: "Todos os direitos e deveres do Estado perante os cidadãos e residentes sob sua proteção [*Schutzverwandten*] estão reunidos no chefe supremo [*Oberhaupt*] do mesmo." Esta sentença pode ser lida de forma tradicional, de modo que o monarca seria o representante da coletividade, sendo pessoalmente responsável por ela. Neste caso, ele poderia ser chamado também "soberano" e mereceria receber o tratamento de majestade.

Mas os autores do *Landrecht* evitaram deliberadamente falar do "monarca", pois isso, teoricamente, determinaria a forma do Estado. Tal posição teria contrariado sua perspectiva iluminista, segundo a qual, tendo em vista a finalidade do Estado, mesmo uma monarquia só seria legítima de um ponto de vista republicano, como diria Kant. Eles evitaram igualmente o título de "soberano" – próprio do direito público e internacional –, porque ele suscitaria a controversa pergunta a respeito da natureza dessa soberania, se ela teria um caráter pessoal ou estatal. Além disso, evitaram também o título de "rei", pois com isso se fixaria, em termos do direito público, uma designação hierárquica de natureza estamental que, no âmbito do *Reich*, era muito inferior à do imperador. Ademais, tratava-se de um título que vinha da província da Prússia, que se situava fora do *Reich*.[6] Por fim, esquivaram-se, obviamente, de incorporar em um texto legal que estabelecia normas gerais o tratamento pessoal de "majestade". Em vez disso, introduziram no parágrafo 2 a expressão "*Oberhaupt im Staate*" [chefe supremo *no* Estado]. Não falam uma vez sequer em *Oberhaupt des Staates* [chefe supremo *do*

Estado], para não ofuscar a primazia do Estado em relação ao seu chefe supremo.

Em termos semânticos, o que resulta desse título? Do ponto de vista da pura história das palavras [*Wortgeschichte*], podemos dizer que expressões antigas continuavam a ser usadas. Dispenso-me de enfatizar a transição de "*Oberhaupt*" [chefe supremo] a "*überhaupt*" [em geral]. Aqui se ocultavam explosivos políticos, literalmente. Já se falava antes, num sentido jurídico, do Estado como uma organização supraestamental dotada de uma instância última, assim como também era possível falar de seu chefe supremo [*Oberhaupt*]. Nesse sentido, não parece ter ocorrido nenhuma mudança no plano da história das palavras. Mesmo assim, podemos constatar uma inovação no que se refere aos usos lexicais, acima de tudo na construção "*Oberhaupt im Staate*" [chefe supremo no Estado] e na formação conceitual "*Staat überhaupt*" [Estado em geral]. Tratava-se de nuances dos usos lexicais que, não obstante, conduziam a um novo conceito de Estado e, nesse sentido, também registravam um novo estado de coisas, ou, pelo menos, deviam insinuá-lo.

Esse ponto requer um breve esclarecimento. A expressão *Oberhaupt* provém do universo das metáforas [*Metaphorik*] organológicas: trata-se do "*caput*", do "*chef*" em francês, da cabeça que inerva e dirige o corpo do Estado de cima para baixo. Nesse sentido, era, a princípio, uma metáfora do discurso político, que, desde a Antiguidade e no contexto cristão, foi transmitida e usada para descrever as tarefas de um governante. Na esteira do debate sobre a forma do Estado no Iluminismo, essa designação metafórica, a partir de agora, remete a uma função definida no plano do direito público. Quando, com Kant, não se coloca mais a questão sobre a forma de dominação [*Herrschaftsweise*] pessoal (*forma imperii*), mas sim sobre a forma de governo (*forma regiminis*), muda o sentido da palavra "*Oberhaupt*", que, no entanto, continua a ser usada. O monarca transforma-se em *Oberhaupt* por estar obrigado às incumbências que lhe cabem:

preservar e gerir os direitos e os deveres do Estado como um dado previamente existente. Em outras palavras, a função é normativamente definida do ponto de vista do direito público; o *Oberhaupt* adquire sua posição a partir do novo conceito de *Staat überhaupt*. Não se fala mais em direitos divinos ou hereditários do soberano; o "rei" é desalojado, a teoria iluminista do Estado transforma-o em portador de uma função, e essa transformação é fixada juridicamente. Ou seja, o que do ponto de vista da história das palavras não era aparente, torna-se uma indicação de mudança, na perspectiva da história dos conceitos. Uma mudança que, nesse sentido, também pode ser chamada de mudança linguística, pois permitia expressar algo novo. A metáfora organológica de *Oberhaupt* converte-se num conceito autônomo, passível de ser realizado no plano do direito público: *der Staat überhaupt*.

Agora, alguém perguntará imediatamente se o novo contexto de uso da palavra, no qual se fixava um novo conceito de Estado, também aponta para um estado de coisas transformado. Temos todo o direito de duvidar se o mencionado título do *Landrecht* era compatível com o governo pessoal do Velho Fritz. Certamente, o título também tentou capturar em um parágrafo a aura moral de Frederico na condição de primeiro servidor do Estado. Podemos duvidar ainda mais se tais parágrafos de direito público foram aceitos pelo sucessor de Frederico, por Frederico Guilherme II, que redefiniu o *Allgemeine Gesetzbuch* [Código Geral] como um *Landrecht* [Direito Territorial].[7] Neste caso, teríamos um autêntico caso de juristas que realizaram uma regulamentação linguística que visava a um Estado moderno, situado acima de todos os títulos jurídicos estamentais, mas sem que a realidade constitucional deste Estado já tivesse alcançado o mesmo patamar da norma.

Todavia, a terminologia jurídica, em especial a do direito público e a do direito constitucional, sempre representa um caso especial no conjunto do repertório linguístico. Pois a realidade também depende de que a validade

dos estatutos linguísticos seja capaz de se impor por meio da execução jurisdicional e administrativa.

Se a nova estipulação linguística pretendia normatizar mais do que era empiricamente realizável na época, a mudança conceitual teria antecipado a mudança social e política pretendida. Mas deixemos de lado, por ora, a delicada questão relativa à prioridade da mudança linguística ou da mudança das coisas. Podemos dizer com segurança que, sem a antecedência temporal do governo de Frederico, o Grande, o novo conceito de "Estado em geral" e de seu "chefe supremo" não poderia ter sido legalizado em 1791. É possível replicar com a mesma segurança que o novo conceito de Estado em geral, inadequado à realidade estamental da sociedade prussiana de 1791, parecia ser talhado para provocar sua mudança ou reforma. As experiências relativas a um tempo que estabelecia antecipadamente e uma intenção orientada para o futuro foram claramente integradas nos usos linguísticos normatizadores. Podemos, portanto, constatar que a inovação linguística e o estado de coisas empírico, que foi normatizado e submetido a uma pressão de mudança, não coincidiam em todos os pontos.

Além dos usos linguísticos de cunho moral e jurídico até agora expostos, indiquemos outra inovação capaz de submeter os monarcas no terço final do século a outros critérios de teor provocativo. Assim como o *homem* foi enfaticamente realçado no assim chamado *Sturm und Drang*, os soberanos também foram submetidos a um imperativo de individualização: caso quisessem se impor em face da crítica, eles tinham que, por assim dizer, dar provas de si mesmos em termos inteiramente pessoais.

No horizonte do culto ao gênio, os diferentes modos de conduta e as características dos regentes não se apresentavam mais como fatalidade e sina, que o súdito precisava aceitar. Os soberanos passaram a ser julgados em uma escala que, partindo do vilão, chegava ao homem superior [*Hochmensch*], ao homem forte [*Kraftmensch*] e ao super-homem [*Übermensch*]. Foi esse também o sentimento da nossa testemunha

principal, o Barão von Massenbach, quando se viu diante do Velho Fritz. Ele sentiu-se "como se um ser celestial se aproximasse (dele)".[8] Assim, já não se invocava mais a analogia Deus-Rei do Absolutismo, mas a excepcionalidade do gênio. O atributo que deveria caracterizar Frederico como soberano é uma demonstração desse ponto.

Frederico II ainda não tinha recebido, de seus contemporâneos, o título de "o Grande". Antes disso, a partir de meados do século, ele foi estilizado como "Frederico, o Único". Na longa série topológica de epítetos de soberanos, esta expressão também é nova. Ela não é geral nem repetível, como é o caso da distinção "o Grande", tampouco identifica apenas características individuais, como gordo, preguiçoso ou pé torto, atributos que designavam monarcas anteriores. Neste caso, a singularidade é assinalada como tal. "Frederico, o Único" é, de certa forma, historicamente [*historisch*] comparado à história como um todo e superestilizado como um soberano individual incomparável e inconfundível.[9] Com isso, estabeleceu-se um padrão de definição conceitual que, desde então, não desapareceu mais do vocabulário político, principalmente no contexto das lideranças cesaristas. Tal padrão só permite superlativos. Naquele contexto, esse novo epíteto, o Único, de certa forma antecipava modestamente a definição de "Napoleão", que foi considerado por seus seguidores um personagem ímpar. Vale observar que o Barão von Massenbach pertenceu aos prussianos rebeldes que, após a catástrofe de 1807, contrapuseram ambas as figuras a um Estado prussiano que precisava de reformas.

Assim, soma-se à perspectiva moral e à normatização jurídica do chefe supremo do Estado uma inovação na linguagem cotidiana que tornou possível uma nova estilização do soberano e rei absoluto. Com isso, uma forte luz recai sobre a ordem social estamental e absolutista, que se fragiliza. O monarca, principalmente o Velho Fritz, adquiriu *nolens volens* [querendo ou não] uma legitimidade que já não estava assentada no direito divino ou

hereditário, mas apelava ao sucesso histórico, cujo espaço de aprovação escapava aos critérios estamentais de validação.

Se voltarmos nossa atenção para a França no mesmo período, nos deparamos com uma crítica a Frederico II da Prússia, que, de forma distinta, naturalmente também existia no *Reich* alemão. Mas a crítica francesa contém reivindicações constitucionais de cunho teórico que iam muito além daquilo que se podia conceber na Alemanha. Expliquemos esse ponto, recorrendo aos assim chamados atos linguísticos [*Sprachhandlungen*], graças aos quais uma teoria constitucional de cunho revolucionário ganhou expressão prática. Lemos, por exemplo, na famosa *Histoire... des deux Indes*, de Raynal, que a Europa teria dado a Frederico a designação de "rei filósofo". Certo, mas ele faria melhor se conquistasse para si mesmo o título de rei cidadão, "*roi citoyen*".[10] Esta foi a senha que, de um modo fundamental, possibilitou colocar em questão a monarquia. Os representantes de estamentos superiores que se viram atacados, especialmente o Parlamento parisiense e a Faculdade Teológica da Sorbonne, não tiveram dificuldade de reconhecê-lo e agiram de modo correspondente. Em 1781, o livro de Raynal foi proibido e queimado, pois teria equiparado a soberania monárquica à tirania e ao despotismo[11] – o que, sem dúvida, era a intenção política de Raynal.

Para situar adequadamente a sua revolucionária construção do *roi citoyen*, Raynal recorreu a outra inovação linguística, cujas provocações de cunho polêmico tinham a intenção de ferir. Ele dirigia-se a Frederico recorrendo à segunda pessoa do singular. Mais ainda, algumas páginas antes, chegara ao ponto de tratar na segunda pessoa do singular seu próprio *senhor*, Luís XVI, para poder atacá-lo moralmente de maneira frontal.

Raynal serviu-se de um modo de falar que sempre fora possível do ponto de vista gramatical, era constantemente usado pelos autores antigos e era cultivado no panegírico em conformidade com as hierarquias estamentais. Na linguagem coloquial de cunho político e social, porém, era um tabu

dirigir-se ao rei na segunda pessoa do singular. É possível dimensionar a posição singular do Velho Fritz, quando se considera que seus soldados e a classe inferior de Berlim podiam dirigir-se a ele na segunda pessoa. Transposta para a linguagem escrita em francês, contudo, essa forma de tratamento do monarca deveria suscitar um efeito de esclarecimento crítico [*kritischer Aufklärungseffekt*][12] e, no longo prazo, induzir uma mudança social e política. Em uma de suas últimas cartas, uma carta magnífica, Diderot retomou com verve essas passagens. Frederico era um grande homem, por certo, mas um mau ser humano, um tirano, um vizinho perigoso e um monarca desprezível. Aquele que se dirigisse aos reis na segunda pessoa – *tutoier les rois* – se transformaria de súdito num *député de la nation*, num representante da virtude, da igualdade e da humanidade. O objetivo era alcançar uma mudança constitucional. Quem tratasse o rei como igual – mais ainda, quem o despisse de sua majestade por meio do tratamento em segunda pessoa – se transformaria por meio desse mesmo ato em *député de la nation*. Com isso, Diderot criava o nome que seria atribuído aos futuros portadores do novo papel político-constitucional.[13]

Com isso, Diderot, o patrocinador anônimo e secreto das provocações da obra de Raynal, explicou por que os reis deveriam ser tratados na segunda pessoa do singular. Com esse ato linguístico [*Sprachakt*], o ambiente social e político modifica-se espontaneamente. Possibilidades linguísticas até então bloqueadas ganham espaço, visando a transformar a consciência e o comportamento dos falantes – e tal transformação efetivamente aconteceu.

Façamos uma breve pausa e coloquemos a pergunta tantas vezes adiada sobre a prioridade da mudança social ou da mudança linguística. Os exemplos anteriores, e por certo este último, já nos mostraram que é um equívoco contrapor de forma antitética mudança social e mudança linguística. É trivial, porém importante, assinalar que a linguagem falada é sempre intersubjetiva, sempre social. Naturalmente, isso também vale, com um alcance mais amplo, para a linguagem escrita impressa, que visa ao

consumo e ao direcionamento da comunicação interpessoal. Nesse sentido, a mudança no modo de falar e a mudança social coincidem de forma imediata em nosso último exemplo – na incitação a tratar o rei na segunda pessoa do singular. Quando se altera o modo de falar, se altera *eo ipso* também a própria conduta e, com ela, o espaço de comunicação interpessoal.

Quando Raynal dirigiu-se ao rei na segunda pessoa do singular, ou melhor, dirigiu-se a ele por escrito nestes termos e publicou esta forma de tratamento numa edição de grande tiragem, ele formulou um princípio que rompia com todo cerimonial cortesão e derrubava toda barreira estamental. Pretendia destronar o rei e justificar o futuro Bruto. Seu ato linguístico [*Sprachhandlung*] num meio impresso constituía um impulso de mudança social, já que ninguém antes teria ousado escrever nesses termos, quanto mais imprimir. Em todo caso, isso suscitava no escritor, e potencialmente também no leitor, um novo estado de consciência. A princípio, os enunciados de Raynal afetaram Luís XVI apenas indiretamente. Doze anos depois, o rei tentou em vão – e tarde demais – adequar-se aos novos usos linguísticos, recuando, quando acusado perante o tribunal revolucionário, para a posição de um "*citoyen*", de um "*homme accusé*". Nas palavras de St. Just, ele ja não era mais reconhecido como ser humano, mas tratado como monarca e, portanto, aniquilado como inimigo.[14] (Isso aconteceu, porém, num tempo em que Raynal, tendo em vista os eventos revolucionários, tornara-se cada vez mais fiel ao rei e só pôde ser salvo da guilhotina graças a uma intervenção direta de Robespierre.)

Se queremos levantar a pergunta sobre a prioridade, temos com isso um resultado intermediário que exige uma resposta mais nuançada: mudança social e mudança linguística coincidem, na medida em que qualquer alteração do próprio modo de falar já é sempre de natureza social. Mas mudança linguística e mudança social também são, claramente, sempre diferentes e distinguíveis. A diferença temporal entre tratar os reis na

segunda pessoa e eliminá-los ensina-nos a esse respeito. O mesmo ocorre com a diferença temporal entre a definição no direito público sobre os direitos e deveres de um chefe supremo no Estado [*Oberhaupt im Staate*][15] e o papel efetivamente desempenhado na Prússia pelo irmão em realeza de Luís XVI, Frederico Guilherme II; tal diferença também nos ensina esse a respeito.

O que se diz num dado lugar e num dado momento sempre nos remete, simultaneamente, a mais e a menos do que aquilo que a situação social dos falantes contém em si. Podem ocorrer mudanças nos modos de falar, remetendo a situações já transformadas ou antecipando situações por transformar no futuro. Como os próprios iluministas franceses encaravam a relação entre mudança linguística e mudança sociopolítica? Em relação a este ponto, uma simples indicação.[16]

Uma das características do Iluminismo francês reside no fato de que ele agia com grande consciência linguística e aprendeu a manejar instrumentalmente a linguagem, de modo provocativo. Não surpreende, portanto, que os próprios iluministas compreendessem e interpretassem seus atos linguísticos como antecipação da mudança social e política.

Diderot confessou que só havia adquirido plena clareza dessa função da linguagem durante o trabalho na *Enciclopédia*. Ele definiu como tarefa da *Enciclopédia* aferir o espaço supostamente delimitado de todos os progressos possíveis para, antecipando-se ao desenvolvimento efetivo, desde já "trabalhar para as gerações vindouras".

> O conhecimento da linguagem, porém, é a base de todas essas grandes esperanças; elas não se realizarão se a linguagem não for fixada em toda sua perfeição e transmitida para a posteridade. Este era o objeto mais importante com o qual os enciclopedistas deviam se ocupar. Infelizmente, percebemos isso tarde demais, e essa desatenção levou à imperfeição de toda a nossa obra.

Nossa preocupação aqui não é ressaltar a utopia normativa desse programa. O próprio Diderot tinhas dúvidas quanto à possibilidade de tornar compreensível toda a linguagem por meio de definições. A linguagem constantemente esquiva-se desse empreendimento. Como, por exemplo,

palavras fixadas por escrito e isoladas conseguiriam apreender a mudança e a transformação? Seria preciso, no mínimo, esgotar todas as possibilidades linguísticas, estabelecendo, por exemplo, para os adjetivos existentes todos os substantivos imagináveis e, inversamente, para todos os substantivos, os adjetivos correspondentes. "Isso representa um reservatório fecundo, do qual a nossa linguagem ainda pode extrair muito para se enriquecer."[17]

Essa teoria linguística encontra-se sob o fascínio da ideia da perfeição, embora a definição dessa meta tenha permanecido circunscrita a certos limites. Tratava-se aqui de uma atualização de possibilidades previamente dadas, não de criações linguísticas e inovações dirigidas a um futuro aberto. Diderot, porém, define a antecipação do futuro, da mudança técnica, social e política por alcançar, como uma tarefa primariamente linguística ou, mais precisamente, como uma tarefa que não se resolveria sem uma reflexão sobre a linguagem a ser ordenada.

Conhecemos a análise programática de Diderot sobre os atos linguísticos de Raynal. O sucesso crescente junto ao público [*Öffentlichkeit*] aumentou também o grau de expectativa dos planejadores políticos da linguagem. Na própria Revolução Francesa, surge imediatamente toda uma classe de políticos da linguagem otimistas, os *propagandistes*, para designá-los de acordo com sua nova autodenominação. Era "*une espèce d'Association, ayant pour but de propager les principes et les mouvements révolutionnaires*" [uma espécie de associação com o objetivo de propagar os princípios e os movimentos revolucionários].[18] Dessas fileiras surgiu também o *Nouveau Dictionnaire Historique*, de 1791, que acreditava poder definir as palavras, as palavras de ordem [*Parolen*] como a instância última da vida política. "*Les paroles nationales seront souverains de tous les souverains*" [As palavras da nação serão soberanas de todos os soberanos].[19] Qual a novidade desse dito insuperável? Não se trata do poder das palavras, mas do poder das palavras feitas.

Uma experiência que tem sido reiteradamente confirmada desde a semântica política de Tucídides é a de que os processos de decisão política ocorrem junto com mudanças nos significados das palavras. Babeuf, por exemplo, falava do *dictionnaire* dos palácios, nos quais os significados das palavras remetiam ao exato oposto da compreensão que se tinha sobre os mesmos termos nas choupanas. Os propagandistas franceses distinguiam-se pela criação ou pelo uso planejado de tais palavras e por suas novas definições. Baseados em suas experiências do século anterior, eles se achavam no direito e em condições de, com o auxílio de suas palavras de ordem, levar adiante de forma soberana o processo revolucionário. Em outros termos, a autoconfirmação progressiva das suas próprias certezas estava associada à vantagem que a linguagem levava em relação às mudanças ainda por alcançar no mundo social e político. Um último testemunho sobre esse ponto: a autorrepresentação do coletivo de autores republicanos do dicionário da Academia Francesa, de 1799.

Os autores, cujas fileiras haviam minguado durante a década anterior pela guilhotina ou pela emigração, já escreviam e propunham suas definições sob o abrigo e à sombra do Diretório. Estavam submetidos à exigência de justificar a retomada de uma tradição que parecia ter acabado desde Richelieu. Isso torna sua autorrepresentação ainda mais reveladora. Ela invoca a vantagem que o atos linguísticos teriam em relação aos eventos factuais, uma vantagem que seria característica da trajetória percorrida até aquele momento pelo Iluminismo e pela Revolução.

"Os excessos" – assim começa o prefácio – "que nos fazem tremer e enrubescer eram excessos das ações, dos atos (*des actes*): mas estes eram sempre antecedidos pelos excessos das opiniões (*des opinions*)." Ter preparado essas opiniões teria sido a grande proeza das três academias: a *Académie des Sciences*, que teria revelado as leis naturais da ordem social; a *Académie des Inscriptions*, que teria conservado o espírito republicano dos antigos; e, por fim, a *Académie Française*, que só na aparência teria sido o

solo em que se cultivou a adulação régia. Na verdade, teria sido justamente essa academia, a *Académie Française*, que, com seus discursos e seus dicionários, mais contribuiu para banir o espírito da monarquia, preparar a Revolução e edificar a República. Pois aqui jamais contavam posição e título, apenas o ser humano e suas realizações. Na *Académie*, mal se falava do rei e jamais do súdito; pelo contrário, o rei era tacitamente submetido ao confronto com as obras dos grandes espíritos. Sendo assim, aqui dominava – inicialmente em segredo, depois abertamente – o espírito dos filósofos: a partir do momento em que este espírito tomou conta dos membros da *Académie*, as discussões se tornaram mais profundas, e as reuniões, mais longas. Pois, desde então, tratava-se de substituir a bela linguagem da corte pela linguagem boa e verdadeira. Na *Académie* não teria ocorrido apenas uma ordenação dos usos linguísticos, mas da própria linguagem, o que preparou o advento dos novos séculos. Pois as leis dos usos lexicais seriam, talvez, mais importantes do que as leis da organização social. Assim, os acadêmicos reivindicaram para si o que Diderot acreditava não ter conseguido com sua *Enciclopédia*: existiria uma linguagem da razão que, por meio dos dicionários da Academia, havia sido retrabalhada como linguagem do povo. Numa frase: "*cette espèce de démocratie litteraire etoit donc dèjá, en petit, un exemple de la grande démocratie politique*" [essa espécie de democracia literária já era, em pequena escala, um exemplo da grande democracia política].[20]

De agora em diante, a nova edição do dicionário da *Académie* traçaria, de uma vez por todas, a fronteira entre a *langue monarchique* e a *langue républicaine*. Um anexo explica esse limiar de época e registra as conquistas revolucionárias: as novas designações inventadas para as novas medidas e unidades do calendário, os vários anglicismos assimilados pela linguagem constitucional e, sobretudo, as numerosas formações lexicais voltadas para o novo estado de coisas revolucionário ou para o estado de coisas provocado pela Revolução. Mencionemos algumas delas (com as traduções alemãs

formalizadas em Berlim): *activer*, *bureaucratie*, *centralisation*, *contre-révolutionnaire* (= *Staatsfeind* [!][21] [inimigo do Estado]), *démoraliser*, *déporter*, *désorganisateur*, *fanatiser*, *fédéraliser*, *incivisme*, *maximer* (= submeter ao preço máximo), *philosophisme*, o já mencionado *propagandiste*, *régulariser*, *le révolutionnaire* (= *Staatsveränderungsfreund* [amigo da transformação do Estado]), *terrorisme*, ou trabalhar, *travailler*, no novo sentido de "instigar revolta". Aqueles que compilavam e definiam as novas palavras preferiam permanecer anônimos. Mas isso foi em 1799, na véspera do golpe de Estado de Napoleão.

Detenhamo-nos por aqui, depois que a nossa sequência de citações já nos levou do período pré-revolucionário até a época da Revolução. Entre os neologismos citados, encontramos um número considerável de expressões que só puderam ser cunhadas após a Revolução ter produzido os estados de coisas que elas designam. O fanatismo que se torna ativo, o terrorismo planejado, o revolucionário determinado, o propagandista, a desmoralização, a mobilização ou a deportação – é bem possível que reconheçamos todas essas ações, atribuições e estados de coisas em épocas anteriores, mas foi apenas na Revolução Francesa que a nuance específica de cada um foi linguisticamente articulada. Em todo caso, são expressões que certamente não foram antecipadas pelos iluministas, muito menos os novos estados de coisas que elas descreveram. Porém, se nos colocamos a pergunta sobre a relação entre mudança linguística e mudança social, esse dado não deverá nos surpreender. O fato de que novos estados de coisas provoquem novas designações é uma experiência antiga. "*Rebus enim novis nova verba imponenda sunt*" [Para coisas novas, pois, palavras novas].[2223]

O traço novo e característico das palavras do final do século XVIII, anteriormente citadas, residia na abundância de novas expressões e novos significados de palavras que deveriam suscitar novos estados de coisas. Desde então, existem numerosos conceitos que não só enfeixam o que está contido na experiência, mas também articulam esperanças e expectativas

que a história até então não permitira acalentar. Conceitos [*Begriffen*] transformam-se em antecipações [*Vorgriffe*]. Basta lembrar aqui do "*deputé de la nation*" de Diderot ou do "*Staat überhaupt*" prussiano. São conceitos anteriores à sua realização empírica, são antecipações projetadas no futuro. No plano da história da linguagem, o último terço do século XVIII nos oferece evidências muito amplas de novas criações lexicais que ajudaram a abrir novos horizontes.[24]

Mesmo assim, não pretendemos nos satisfazer com esse resultado empiricamente correto, que concede à inovação linguística uma vantagem temporal em face da realização daquilo que num dado momento foi enunciado. Segundo o nosso resultado intermediário, não se pode interpretar a relação entre mudança linguística e mudança social em termos da simples antítese ou do paralelo. Cada mudança linguística já é, *per definitionem*, social. Mas nem toda mudança social é, *eo ipso*, linguística. Permitam-me explicar um pouco mais essa breve fórmula assimétrica.

Aqueles que tentam inter-relacionar mudança social e mudança linguística operam com duas ordens de grandeza que só teoricamente podem ser separadas. Ao mesmo tempo, quando recorremos a essa separação e nos servimos dessas duas grandezas para alcançar um conhecimento histórico, temos que partir da constatação de que a linguagem e sua mudança são fenômenos sociais. Em relação ao outro polo, porém, não podemos afirmar o mesmo sem alguma qualificação. Pois em toda mudança social operam fatores extralinguísticos, fatores, inclusive, que escapam à definição e à certificação linguística. Trata-se, portanto, de dois âmbitos que devem ser teoricamente separados e se sobrepõem com diferenças de extensão, de modo que não podem ser inteiramente relacionados entre si. Não posso falar aqui dos resultados das pesquisas da pragmática linguística ou dos sociolinguistas. A grande obra de Coseriu sobre o problema da mudança linguística, *Synchronie, Diachronie und Geschichte* [*Sincronia, diacronia e história*],[25] ainda aguarda uma abordagem

análoga no campo da história social. Se é verdade que a norma linguística falada e o sistema linguístico se entrecruzam, sem que uma possa ser reduzida ao outro, o mesmo se pode afirmar sobre a inter-relação de eventos e estruturas na história. As estruturas também contêm possibilidades – limitadas – que se realizam em parte nos eventos, assim como um sistema linguístico se realiza na língua que se fala em cada momento, sem jamais se esgotar completamente nela. Portanto, o que muda em cada caso, muda com ritmos distintos. No plano dos eventos, podem ocorrer coisas surpreendentes que podem transformar profundamente a situação dos afetados ou dos envolvidos, sem que isso provoque necessariamente um deslocamento fundamental das condições estruturais. De modo análogo, a linguagem falada por um estrato específico pode sofrer mudanças rápidas – por exemplo, em situações revolucionárias –, sem que isso abale gravemente ou renove o sistema linguístico e seu modo de funcionamento. Modos de dizer e eventos indicam ou evocam mudanças mais rápidas na vida do que nas estruturas sociais e nos sistemas linguísticos. As transformações sistêmicas ou estruturais ocorrem num ritmo mais lento e num prazo mais longo – ainda que por intermédio dos modos de falar e dos eventos. Com essa constatação – exposta aqui de maneira apodítica –, nada está dito sobre a relação recíproca que a mudança linguística e a mudança social mantêm entre si nos diferentes planos das condições estruturais ou das possibilidades sistêmicas, assim como nos planos das manifestações da linguagem falada e das realizações fáticas. Temos aqui matéria que solicita pesquisas adicionais. Sendo assim, apresentemos apenas algumas derivações extraídas dos exemplos situados no campo da história das palavras e dos conceitos já expostos.

Evidentemente, não podemos partir da identidade entre mudança linguística e mudança social, pois a mudança constitucional real não ocorreu na Prússia na esteira da normatização linguística no campo do

direito e tampouco ocorreu na França de acordo com os esboços do futuro dos iluministas.

A tese da antecipação linguística em relação às mudanças efetivas, tal como sustentada pelos iluministas franceses e também pelos legisladores prussianos, contém apenas uma verdade parcial. Isso porque podemos pressupor que a veemente polêmica linguística e a exacerbação utópica das possibilidades na França da época só puderam emergir porque a ordem estamental já se tornara disfuncional havia muito tempo. Isso também vale, certamente em menor medida, para a Prússia. Os privilégios impediam a satisfação de necessidades econômicas, cuja veemência crescia com cada crise agrária e financeira.

Dependendo do ponto de vista, os eventos político-linguísticos do Iluminismo francês e da codificação jurídica na Prússia podem ser interpretados como ação ou como reação. Assim, seria o caso de ter em vista um modelo de explicação causal que estivesse em condições de analisar os efeitos do âmbito social extralinguístico sobre a linguagem ou, inversamente, os efeitos linguísticos sobre o espaço social. Esse modelo, porém, não tem como eliminar a dificuldade que reside no fato de que mudança linguística e mudança social são grandezas que não se sobrepõem por igual, de modo que não podem ser diretamente relacionadas entre si. O que acontece na sociedade e em sua história é sempre algo diferente daquilo que, no plano da linguagem, se assimila e se diz sobre esse acontecer.

Apresentemos, portanto, uma hipótese de trabalho que parte de uma correspondência elástica: mudança linguística e mudança social correspondem uma à outra, sem que uma se resolva na outra, sem que uma possa ser causalmente reduzida à outra. Antes, uma sempre remete à outra, sem que isso baste para que uma possa constituir o fundamento da outra ou, até mesmo, substituir a outra. Acima de tudo, os prazos temporais nos quais algo muda em termos linguísticos ou sociais são de natureza distinta.

Isso deve-se primeiramente à dupla valência [*Zwieschlächtigkeit*] temporal da linguagem. Ela é um fator – voltado para o futuro – de mudança social, impulsionando-a quando os modos de falar se transformam. Mas a linguagem é também um indicador – referido ao passado – de mudança social. Ela aponta ou constata o que havia ou o que já mudou no plano extralinguístico. Poderíamos dizer também que a linguagem produz e registra a mudança. Nesse sentido, a linguagem corresponde à realidade de forma dúplice [*zwieschlächtig*], impedindo que um nível preceda o outro causalmente.

Para concluir, expliquemos esse ponto com um exemplo que tematiza tanto a realidade histórica e sua mudança quanto sua constituição linguística. Refiro-me ao surgimento do conceito moderno de história. Tal surgimento pode ser descrito em três planos:

1. No plano gramatical, trata-se da formação de um novo singular coletivo. Até meados do século XVIII, "a história" [*die Geschichte*] ainda era regida no plural, mas, a partir de mais ou menos 1790, ela só podia ser empregada com verbos no singular. A gramática em si não mudou, mas a correlação sintática entre "história" e número mudou no âmbito das premissas gramaticais. Desde então, tornou-se possível falar da "história em si e para si" [*Geschichte an und für sich*] ou da "história como tal" [*Geschichte überhaupt*], sem referência a um objeto ou sujeito. Desde então, uma história não narrava mais somente o que havia ocorrido na história. A "história como tal", que havia se transformado em seu próprio sujeito e objeto, pôde, desde então, começar "a trabalhar", como se observa em Hegel. Mudanças desse gênero na linguagem escrita e falada não significavam ainda uma mudança do sistema linguístico. Era, pelo contrário, o próprio sistema linguístico que oferecia as possibilidades para articular novas experiências e expectativas. Com isso, passamos para o segundo plano

2. Com a mudança de número gramatical, que, desde o fim do século XVIII, "a história" trouxe consigo, abriu-se o caminho para um novo

conceito que, como tal, não existira até então. "A história", cuja liberação se dera no interior da sintaxe, tinha tanto um caráter singular quanto uma abrangência universal. Desde então, ela não estava mais em oposição ao plural das muitas histórias individuais; era um sobreconceito [*Oberbegriff*] que abarcava tanto a história individual quanto as muitas histórias no plural. Essa formação conceitual continha, na própria identidade do significante [*Wortkörper*], um enorme trabalho de abstração. A "história como tal" é um daqueles numerosos singulares coletivos novos que surgiram no final do século XVIII. Basta lembrar aqui os conceitos paralelos de "desenvolvimento", "progresso" ou "revolução". Essa mudança discreta em termos da história da linguagem indica uma mudança conceitual que abriu um novo espaço de experiência. Isso leva-nos ao terceiro plano.

3. O que o novo conceito realizou no que se refere à realidade política e social? Seu surgimento dá-se em paralelo e com equivalências de significado em relação às expressões "teoria da história" [*Theorie der Geschichte*] ou "filosofia da história" [*Philosophie der Geschichte*]. Ambas as expressões designam algo como "a história como tal", e o âmbito dos seus objetos estava na recém-descoberta "história mundial" [*Weltgeschichte*]. O novo conceito serviu para abrir um novo espaço de experiência, mais especificamente aquele espaço de experiência cujas condições econômicas, políticas e sociais escapam à experiência imediata. Em outras palavras, o contexto de múltiplas camadas de uma história mundial – que se anunciava, por exemplo, na Guerra dos Sete Anos como guerra mundial – transcendia a esfera de experiência do cidadão comum. A necessidade de dar conta da complexidade crescente demandou a formação de teorias que incluíssem as condições da experiência possível em sua abordagem da história. A filosofia ou a teoria da história e o conceito de "história como tal" abrangem aquela realidade cada vez mais complexa, cujas conexões internas não eram mais reconhecíveis pela empiria histórica tradicional [*herkömmliche historische Empirie*] e, por isso, exigiam uma definição teórica. A nova formação

conceitual buscou incorporar, em sua capacidade expressiva, fatores e condições que, até então, haviam escapado à apreensão linguística.[26] É difícil determinar se a nova formação conceitual se realizou – em termos temporais – sob o imperativo prévio de uma pressão das experiências ou se ela surgiu no turbilhão das expectativas despertadas e, por isso, antecipadoras.

Seja como for, para retomar nossa questão inicial sobre a relação entre mudança linguística e mudança social não basta relacionar causalmente entre si os três planos que acabamos de apresentar, ou seja, o da história da palavra, o da formação conceitual e o dos estados de coisas históricos que elas apreendem. Certamente, o novo conceito permitiu dar conta de novas experiências. Mas não há como demonstrar de maneira definitiva que experiências novas teriam incitado, forçosamente, o novo conceito: o conceito de história especificamente alemão não existe nos âmbitos da língua inglesa e da francesa, por exemplo, em que só encontramos equivalentes, como as expressões "*development*" ou "*révolution*". Finalmente, também podemos nos inclinar para a tese de que a nova experiência de uma complexidade crescente só pôde ser realizada porque um conjunto de instrumentos conceituais tornou possível tematizar condições de experiência distantes, longínquas ou completamente desconhecidas, que escapam à experiência imediata.

Sendo assim, é possível tentar trabalhar com a hipótese de uma correspondência temporalmente variável entre realidade e linguagem, ou, mais especificamente, entre mudança da realidade e mudança da linguagem. Essa hipótese deixa metodicamente em aberto como os dois planos se relacionam entre si, pois é evidente que eles sempre estão entrelaçados e sempre remetem um ao outro.

A recepção do novo conceito de história na linguagem coloquial também ilustra esse ponto. O conceito rapidamente transformou-se numa expressão da moda. Tratava-se de uma inovação linguística que não havia afetado a

gramática ou o sistema linguístico, mas era adequada para interpretar a crise do Antigo Regime e para influenciá-la de modo indireto. Não surpreende, portanto, que a expressão tenha entrado na moda. Isso deu-se num intervalo de vinte anos e sem que tenha sido possível identificar o criador da nova palavra. O que disse Klopstock sobre as expressões da moda? "Aqueles que lançam as expressões da moda recebem as recompensas da República (dos letrados) mais dificilmente do que outros, pois, sob a aparência de dizerem algo novo, tais expressões apenas confundem o velho ou, pela pouca coisa que contêm em si, são supérfluas."[27] Caso Klopstock tivesse conseguido identificar o inventor do novo conceito de "história", é bem provável que ele facilmente lhe desse uma bela recompensa.

---

[1] Christian von Massenbach, *Friedrichs des Grossen Unterredungen mit mir im Jahr 1782 bei meiner Anstellung in den preussischen Dienst. Die Lage der Welt und Preussens seit dem Tode Friedrichs des Grossen. Zwey Fragmente aus den Rückerinnerungen an grosse Männer*, Amsterdã, 1809, p. 35.

[2] No original, "*der Alte Fritz*", apelido de Frederico II. [N.R.]

[3] Parte IV, H. XXI, Göttingen, 1779, p. 206ss.

[4] *Politische Wahrheiten*, Zurique, 1796, I, p. 31. Cf. também Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, 1979, p. 244ss.

[5] Sobre o código *Allgemeines Landrecht*, ver a nota dos revisores no capítulo I, p. 33.

[6] O título de rei associado aos governantes da Prússia foi inicialmente adotado por Frederico III, príncipe eleitor de Brandenburgo e duque da Prússia, que, a partir de então, tornou-se Frederico I, em 1701. O reconhecimento do título pelo imperador Leopoldo I deu-se sob a condição de que a realeza de Frederico se referisse ao ducado da Prússia (posteriormente, província da Prússia Oriental), que se situava fora do *Reich*. Dessa forma, o título assumido pelo novo rei foi "*König in Preussen*" [rei na Prússia] e não "*König von Preussen*" [rei da Prússia], designação que só passa a ser adotada a partir de 1772. [N.R.]

[7] A primeira versão do código *Allgemeines Landrecht* chamava-se *Allgemeines Gesetzbuch für die Preussischen Staaten* [Código Geral para os Estados Prussianos]. Foi concluída em 1791 e prevista para entrar em vigor em meados de 1792. A implementação foi suspensa e o código entrou em vigor em 1794, com modificações e um novo nome, *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* [Direito Territorial Geral para os Estados Prussianos]. [N.R.]

[8] Cf. nota 1, p. 17.

[9] Em uma carta de 10 de setembro de 1982, Theodor Schieder colocou em questão a minha argumentação. Em seu *corpus* documental, o epíteto "o Grande" aparece primeiro, já em 1745. O

primeiro documento que comprova o "Único" provém do patriota prussiano, de tendência pateticamente poetizante, Karl Wilhelm Ramler, e data do ano em que foi encerrada a Guerra de Sete Anos, 1763. Além disso, o epíteto único, "*singularis*", teria uma origem antiga: Cícero designou Aristóteles nesses termos e a designação também aparecia na Idade Média para dar nome a grandes realizações no plano da história do espírito [*Geisteshistorie*]. Por isso, a referência a uma espécie de forma historicamente prévia [*historische Vorform*] seria inadequada. Em termos semânticos, temos então aqui um caso muito estimulante: olhando para trás, o axioma da singularidade se apresenta como antigo. Por outro lado, olhando para a frente e tendo em vista os usos linguísticos puramente políticos, a "excepcionalidade" que se demandava de Frederico já remete, ou remete de novo, ao modelo cesarista, que foi deliberadamente invocado a partir da Revolução Francesa. A meu ver, as duas interpretações não se excluem entre si.

[10] Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes*, ed. La Haye, 1776, II, p. 276ss.

[11] Guillaume-Thomas Raynal, *Recueil de diverses pieces, servant de supplément à l'Histoire philosophique et politique des établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Neuchâtel / Genebra, 1784, p. 414.

[12] Nesta passagem, Koselleck, ao que tudo indica, está jogando com um duplo sentido de *Aufklärung*. O termo tanto pode aludir ao Iluminismo como movimento intelectual como pode, de forma mais corriqueira, referir-se ao ato de esclarecer. [N.R.]

[13] Diderot, "Lettres apologétique de l'Abbe Raynal à Monsieur Grimm", *Œuvres Philosophique*, ed. Paul Vernière, Paris, 1956, p. 623-644. Sobre o uso da segunda pessoa do singular durante a Revolução, cf. Crane Brinton, *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, 1ª ed. em inglês, 1934, 2ª ed. em alemão, Viena, 1948, p. 259.

[14] St. Just, Œuvres, ed. J. Gratin, Paris, 1946, p. 120.

[15] Aqui, Koselleck retoma a fórmula "chefe supremo no Estado", que já discutimos antes. [N.R.]

[16] Cf. Brigitte Schlieben-Lange, *Die Französische Revolution und die Sprache (MS 1979)*.

[17] Diderot, "Encyclopédie", no léxico homônimo (Paris, 1751ss.), citado aqui segundo a edição alemã de Diderot, *Philosophische Schriften*, org. Theodor Lücke, Berlim Oriental, 1961, v. 1, p. 161, 163, 183.

[18] *Dictionnaire de l'Académie Françoise. Nouvelle Edition enrichie de la traduction allemande des mots par S. H. Catel*, Berlim, 1800, v. 3, supl., p. 418.

[19] *Nouveau Dictionnaire Historique*, 1791, artigo "Abondance".

[20] Ver anotação 11, "Discours Préliminaire".

[21] A exclamação entre colchetes é da edição original alemã. [N.R.]

[22] Agradecemos o auxílio do professor Estevão Martins na tradução deste trecho. [N.R.]

[23] G. A. Viperano, *De scribenda Historia Liber*, Antuérpia, 1569, p. 50, citado segundo a edição de Eckard Kessler, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, Munique, 1971.

[24] Cf. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, p. 339ss.

[25] Eugenio Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, trad. para o alemão por Helga Sohre, Munique, 1974.

[26] Para detalhes, ver "Geschichte", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et alii, v. 2, Stuttgart, 1975, p. 647ss.

[27] F. G. Klopstock, *Sämtliche Werke*, Karlsruhe, 1821, v. 12, p. 85 ("Die deutsche Gelehrtenrepublik").

XVI.
Inovações conceituais na linguagem do Iluminismo

I

Já que a minha temática se insere no contexto de um evento dedicado à relação entre "direito e linguagem no Iluminismo alemão", e já que o local deste evento, organizado pelo *Deutsches Rechtswörterbuch* [Dicionário do direito alemão], é a Academia de Ciências de Heidelberg,[1] permito-me começar com um texto jurídico da cidade de Heidelberg:

> Proibição de banho em lugares públicos.
>
> Em vista da denúncia de que, contrariando decreto proclamado para valer durante todo o ano, diversas pessoas e principalmente crianças, despindo-se de todo pudor, tomam banho no rio Neckar nas proximidades da cidade e em passeios públicos, causando assim não só a irritação do público, mas também se expondo ao perigo de afogamento, fica essa tolice, mais uma vez, expressamente proibida, cabendo sobretudo aos pais a obrigação de impedir os filhos de violarem essa proibição, violação esta que será punida com uma multa de três táleres, ou, a depender da averiguação das circunstâncias, com pena de prisão, sendo que os rapazes terão as roupas apreendidas pelo agente de Polícia, exceto camisas e calças, e serão retirados da água e conduzidos de volta às suas casas a chicotadas.
>
> Heidelberg, 14 de junho de 1806.[2]

Quem pergunta sobre a linguagem do Iluminismo[3] e leu ou ouviu o decreto público sabe que hoje, no lugar dele, haveria uma placa "Proibido tomar banho", talvez com a identificação da Prefeitura ou da repartição responsável pela ordem pública. Todo o resto do decreto seria deixado para lá. Este achado linguístico, com o qual ainda hoje ainda se pode esbarrar, é em certo sentido bem mais antigo do que os nossos usos linguísticos atuais. A justificativa didático-pedagógica vinha acompanhada de uma ameaça de castigo graduado, vinculada a um lugar definido muito vagamente. Pois o texto não diz em quais locais nas imediações do rio e da cidade a proibição

se aplicaria. Será que este texto ainda pode ser associado à linguagem do Iluminismo?

Do ponto de vista argumentativo, o texto pertence à tradição da autoridade [*Obrigkeit*] patriarcal. Bem poderia ter aparecido no século XVIII, mas seu estilo já revela certa elegância. Pois trata-se de uma única oração, algo que poderia ter sido formulado (se bem que de modo mais engenhoso) também por um Kleist ou um Schiller. E nessa oração única o pensamento está resumido de tal forma que nela já há pequenos prenúncios da elasticidade e da capacidade expressiva de um Feuerbach ou de um Savigny, ou de outros inovadores da linguagem jurídica.

Kleist costuma ser apontado como romântico, e Schiller, como clássico – se é que esse tipo de classificação se faz pertinente. Mas nenhum dos dois costuma ser definido como representante do Iluminismo. Portanto, para associar o nosso texto à linguagem do Iluminismo temos de nos amparar no fato de que ele é didático e instrutivo, tutelar e filantrópico. Ou seja, apresenta um conjunto de propriedades que costumam estar associadas à linguagem do Iluminismo. No entanto, não podemos partir do pressuposto de que a linguagem do Iluminismo alemão se esgote nessa orientação argumentativa didática e pedagógica, que flui de cima para baixo. Em vez disso, se pensarmos, por exemplo, em Kant, perceberemos uma linguagem orientada para a transição [*Überschritt*] que leva da determinação do indivíduo por outrem à autonomia individual, ou seja, exatamente o tipo de transição que o texto legal de Heidelberg termina por evitar, ao proibir o banho com ameaças de punições e medidas coercivas. Se o critério que define a linguagem do Iluminismo for a coragem necessária para se fazer uso da própria razão, então o nosso texto não será um texto iluminista. Estamos, portanto, diante do paradoxo de que um texto, ao mesmo tempo, pode e não pode ser interpretado como tributário da linguagem iluminista. Que fazer? O problema metódico vem de não podermos nos ater aqui à semântica das definições particulares. Por isso, proponho que se devam

tatear *potenciais semânticos e pragmáticos*, para então os inferir dos diferentes usos linguísticos característicos da trajetória dos conceitos fundamentais no século XVIII – fossem esses conceitos emergentes ou já consolidados. Comecemos indagando sobre o próprio conceito de Iluminismo.

Antes da metade do século XVIII, esse conceito surge apenas esporadicamente, de modo que todas as categorizações de época que definem o século XVIII como a era do Iluminismo só podem ser vistas como definições retroativas ou *ex post*. A coruja de Minerva, que abre suas asas por volta de 1780, remete em retrospectiva a Wolff e Thomasius, incluindo naturalmente Leibniz e Pufendorf. Mas estas são construções *ex post*. A primeira ocorrência da expressão "esclarecimento da razão" [*Aufkärung des Verstandes*] pode, de fato, ser encontrada já no léxico de Stiele, no final do século XVII, mas se trata de uma ocorrência completamente singular. O "esclarecimento da razão" não corresponde a uma meta programática comum a todos os pensadores anteriores à metade do século XVIII. Há, no entanto, pensamentos de Leibniz formulados em francês sobre "*éclaircissement*" e "*éclairer*" que remetem a um esclarecimento que avança racionalmente e precisa ser fundamentado com a ajuda de argumentos. Esse esclarecimento já se liga a uma teoria do progresso, e, por isso, pode, em retrospectiva, ser contabilizado como pertencente à era do Iluminismo.

Permito-me aqui, por isso, algumas observações metódicas sobre a história do conceito de "Iluminismo". A expressão alemã *Aufklärung* é, no quadro geral dos conceitos fundamentais, uma criação tardia. Só nas últimas décadas do século XVIII, esse termo adquire o estatuto de um conceito fundamental insubstituível e, por isso, também contestado – sendo que tal condição não será mantida por muito tempo. A pré-história do nosso conceito precisa, portanto, passar da trilha semasiológica para a trilha onomasiológica. Alargando a história do conceito para nela compreender

outras designações semelhantes – luz [*Licht*], revelação [*Erleuchtung*], iluminação [*Illumination*], aclaração [*Aufhellung*] –, percorreríamos dois milênios e iríamos parar nos primórdios da história da filosofia, na alegoria da caverna de Platão, em que a fonte da luz situa-se num ponto inacessível à experiência imediata, em conformidade com a doutrina platônica das ideias.

Hans Blumenberg mostrou que a metáfora da luz não se deixa reduzir a conceitos inequívocos. Existem "metáforas absolutas", que não podem ser racionalizadas ou alcançadas por qualquer definição ou conceitualização, pois geram seu próprio poder linguístico e sua própria lógica. A metáfora da luz não pode ser encerrada em qualquer outra; fala, por assim dizer, por si só. No *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Dicionário histórico da filosofia] de Ritter, Werner Beierwaltes resgata para nossa compreensão as diferentes camadas de significado da alegoria.[4] Com base nesse trabalho, podem-se destacar de maneira quase sistemática duas posições extremas: ou a luz divina ou natural brilha por si mesma e assim conquista ou convence os seres humanos que a recebem, seja a partir de fora ou de dentro; ou – no outro extremo das possibilidades linguísticas – é o próprio ser humano que dá um jeito de afastar os elementos que bloqueiam ou ofuscam a luz garantidora da verdade. Neste caso, ele pode então tornar-se um iluminador [*Aufklärer*] de si mesmo ou da natureza, sendo que a luz desta atrai cada vez mais a atenção das ciências.

Entre essas duas extremidades inserem-se as mais diversas posições: metafísicas, ontológicas, teológicas, místicas, pietistas, todas as quais se servem da metáfora da luz. Em comparação com o "*eclairissement*" francês, que – segundo Descartes – favorece o empenho subjetivo próprio da pessoa que conhece, a "*Aufklärung*" alemã é uma criação tardia. O conceito de "iluminação" [*Erleuchtung*], que pode ser interpretado de forma pietista, predominou durante muito tempo, pois também provocava ou liberava um empenho próprio de aparência racionalista. Naturalmente, a "iluminação" passiva e cheia de graça permaneceu fortemente impregnada de teologia. E é

de se supor que foi justamente para evitar essa variante semântica que o termo *Aufklärung* passou a ser priorizado no último terço do século XVIII. Ganhou, em todo caso, nesse contexto, um viés antiteológico.

Ao longo da história, a metáfora da luz se desdobrou em múltiplas designações; por um lado, atraiu a atenção da pesquisa histórica e filosófica para a palavra "*Aufklärung*" [Iluminismo], que surgiu repentinamente e, em seguida, de modo quase igualmente repentino, passou para o segundo plano. Por outro lado, as múltiplas maneiras de olhar disponibilizadas pela onomasiologia nos advertem contra o perigo de sobrecarregar conceitualmente a palavra *Aufklärung*. A seguir, concentrar-me-ei apenas naqueles potenciais inovadores da linguagem do Iluminismo no espaço da língua alemã que podem ser extraídos de usos linguísticos singulares.

Após o debate acalorado sobre o novo conceito na década de 1780, tudo acontece muito rápido, de forma que os chamados Iluminismos adquirem uma extensão diacrônica e sincrônica. As retrospectivas chegam a alcançar a Antiguidade. Wieland, por exemplo, identifica o Iluminismo na Antiguidade; o Iluminismo, na Idade Média, conta muito para alguns, embora conte menos para outros; segue então, naturalmente, o Iluminismo através da Reforma; por fim, chega-se ao Iluminismo do presente. Este não é interpretado de modo mais positivo ou produtivo que o Iluminismo da época da Reforma. Ou seja, estamos diante de um campo extenso e elástico que se esquiva de qualquer tentativa de sistematização. As sistematizações que mesmo assim se lhe foram aplicadas não deixam de carregar uma certa arbitrariedade *ex post*, com a qual se classifica o Iluminismo em termos de escolas. Este permanece, portanto, um conceito plurivalente.

Podemos acrescentar que, no século XIX, já não é mais usada a designação diacrônica de época – ou melhor, a denominação do século XVIII como um século esclarecido [*aufgeklärte Jahrhundert*]. Aquilo que Cassirer e Wieacker viriam mais tarde a afirmar, em tom pedagógico, sobre a era do Iluminismo não era mais conhecido sob essa rubrica por volta de

meados do século XIX. Droysen, Biedermann e Hettner – para mencionar três grandes nomes da historiografia e do pensamento literário e teórico – colocavam o conceito de Iluminismo entre aspas. Chamavam-no "o assim chamado Iluminismo", porque partiam do pressuposto de que esse assim chamado Iluminismo já não era mais conhecido como conceito. Quanto mais concreto é o ponto de vista a partir do qual analisamos as definições, mais difusos se tornam os seus contornos gerais: o conceito de Iluminisimo é extensível de modo ilimitado, seja em direção ao futuro, seja em direção ao passado, podendo ser aplicado tanto aos filósofos pré-socráticos quanto às revoltas estudantis de 1968. Tornou-se aplicável a tudo e passou a suscitar reflexões sistemáticas, as quais engendraram conceitos paralelos e concomitantes. Assim, a era do Iluminismo será acompanhada da era da crítica, da era de Frederico II, da era da razão, mais tarde também das eras da emancipação, da secularização, da libertação, da autodeterminação ou do desencantamento – como em Max Weber –, além de muitos outros conceitos complementares correlacionados.

Os contraconceitos também são variáveis e elásticos. "Romantismo", "escuridão" [*Finnsternis*], "reação" e até mesmo "religião" e "fé na revelação" [*Offenbarungsgläubigkeit*] servem como contraconceitos de Iluminismo. No âmbito político, temos "despotismo", "tirania", "bloqueio à reforma" [*Reformblokade*] (mas ainda não "congestionamento de reformas" [*Reformstau*], se bem que, provavelmente, também este termo ganhará usos anti-iluministas), "interdição" [*Entmündigung*], "tutela" [*Bevormündigung*]. Em suma, a amplitude de variação nos contraconceitos é tão vasta quanto a que caracteriza a escala de conceitualização associada ao próprio Iluminismo. E se quiséssemos nos orientar por escolas, falaríamos então em racionalistas, empiristas, materialistas, sensualistas, ateus – todos estes podem ser incluídos nas escolas do Iluminismo. Também aqui não há uma classificação precisa. É justamente por isso que investigamos o *potencial semântico e pragmático* dos conceitos que surgem no século XVIII, na era do

"chamado Iluminismo", não a partir de documentos individuais, mas, antes, a partir de pistas linguísticas. Ao abordar, como tais, o potencial semântico dos costumes linguísticos e dos conceitos dessa época, levanto uma metaquestão: evitando todas as classificações categoriais *ex post*, tentarei entender que possibilidades semânticas e pragmáticas foram liberadas em conjunto com as emanações linguísticas do conceito de Iluminismo ao longo do século XVIII e, sobretudo, no final desse mesmo século. Dessa perspectiva, a semântica e a pragmática do uso das palavras não se orientam por grupos de falantes que tenham sido legados pela tradição ou que sejam pré-formatados ideologicamente. É interessante observar que a própria expressão "os iluministas" [*die Aufklärer*], como qualificador de pessoa, é relativamente rara; fala-se nos filósofos, principalmente na França fala-se em "*les philosophes*", quando se tem em vista os iluministas no sentido de falantes personalizáveis, que, por assim dizer, teriam introduzido no mundo a linguagem do Iluminismo. No entanto, os grupos de falantes esclarecidos se sobrepõem uns aos outros tanto étnica quanto política, social e religiosamente. Do mesmo modo, do ponto de vista da origem social, professores, nobres, eruditos, comerciantes, funcionários públicos ou príncipes, membros do clero ou bispos podiam ser tomados por iluministas, de forma que uma classificação prosopográfica não nos poderia proporcionar uma conceitualidade exata.

Podemos então formular a conjectura de que a transformação dos espaços semânticos e das margens de ação pragmáticas não guarda relação com os grupos de falantes. Formam-se rapidamente os grupos de falantes, e isso vale até mesmo para agrupamentos que se conseguem manter unidos por bastante tempo. Mas a linguagem que usam já é uma precondição da qual eles dependem. Costumes linguísticos tendem a mudar de forma mais lenta do que, em geral, a percepção dos falantes permite registrar. Isso significa que a história da linguagem pode ser desvinculada dos grupos de falantes – pelo menos em teoria. Portanto, devemos partir do pressuposto de que a

linguagem usada e a mudança do significado das palavras não estão em correspondência direta com os interesses ou as intenções dos falantes. A linguagem – e sobretudo os seus conceitos fundamentais, sem os quais a compreensão simplesmente não seria possível – muda em ritmos diferentes e, como um todo, de forma bem mais lenta do que a que marca o desenrolar dos eventos políticos perante as pessoas que neles participam, e que os procuram influenciar por meio da linguagem, como quando, por exemplo, formuladores de programas ideológicos usam ou provocam determinados lugares- -comuns. Esse tipo de uso das palavras não é idêntico ao deslocamento lento e sutil do potencial semântico e pragmático, o qual em si mesmo é marcado pela inovação.

Em suma, a semântica político-social não pode ser explicada sem remissão a grupos de falantes e aos seus interesses, mas tampouco pode ser deduzida completamente das respectivas constelações de falantes atuais existentes num dado momento. Transformações linguísticas e conceituais põem em curso muito mais coisas do que os falantes são capazes de perceber imediatamente, coisas muito distintas das que poderiam reconhecer. Nem sempre os falantes são os mestres na arte das definições reflexivas e amiúde usam a linguagem de uma forma ingênua e espontânea. Os usos conceituais de que tratarei a seguir não resultam, portanto, somente de uma tática linguística consciente; trata-se também de processos lentos e sutis, de que os contemporâneos se deram conta apenas de maneira parcial e não raro somente por acaso.

II

Para identificar a diferença entre o discurso impresso e o seu potencial de inovação, discutamos duas frases famosas. A primeira: "Se Deus não existisse, precisaríamos inventá-lo" [*Si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer*]. Esse *topos* de Voltaire costuma ser citado em caracterizações da soberania do ser humano, posta no século XVIII, depois que as pessoas se emanciparam da religião e da metafísica. O ser humano agora também poderia dispor da posição de Deus e, em caso de necessidade, poderia ocupá-la argumentativamente, por exemplo, para efeito de controle social. A fé em Deus já não é mais

uma precondição justificada teologicamente. Passa a ser, no máximo, algo útil, ou – para o dizer de uma maneira mais moderna – ideologicamente fungível. Acrescento logo a segunda sentença, que também é bastante citada hoje em dia para caracterizar a autodeterminação do ser humano, que foi conquistada no século XVIII, pelo menos no nível teórico: "Como é possível uma história *a priori*?", pergunta Kant. E responde: "Quando o próprio vidente produz e organiza os acontecimentos que proclama com antecedência." Desta passagem de Kant, muitos concluem que o ser humano seria ou poderia vir a ser capaz de organizar a sua própria história conforme um plano; capaz de fazer, ele mesmo, a sua história.

Ambas as interpretações, apresentadas aqui de forma resumida, são claramente interdependentes: se Deus já não é o senhor deste mundo, que interfere de forma imprevisível no dia a dia; se, agora, ele é apenas uma figura do pensamento, então entra no lugar dele aquele que o pensava, ou seja, o ser humano, que então se converte numa espécie de "deus terreno" [*Erdengott*] e que assim se torna capaz de controlar a sua própria história por meio da razão. Quem antigamente invocava a Deus e à sua providência, passou, a partir do final do século XVIII, a poder apelar à história, à história mundial do ser humano, a qual, avançando desde o projeto em direção à realidade, implementava gradualmente a liberdade. Quem se apoiar no solo dessas interpretações – aqui elaboradas à maneira da história intelectual [*geistesgeschichtlich*] – poderá concluir que o século XVIII foi algo parecido com a época ou o período do Iluminismo; ou seja, uma época, tanto no sentido de um ponto de viragem ou de um limiar, quanto no sentido de um período já encerrado, após o qual se teria iniciado a modernidade mais recente [*Moderne*] – a nossa história –, na qual o ser humano tenta se arranjar neste seu mundo sem recorrer a poderes extraou sobre-humanos. No sentido de uma história efeitual de cunho ideológico [*ideologische Wirkungsgeschichte*] do Iluminismo, essa interpretação de Voltaire e de Kant, dois importantes representantes intelectuais do século XVIII, até pode ter alguma plausibilidade. O problema é que essa interpretação não é correta. Ambas as citações, que hoje são usadas como lugares-comuns, tinham à época significados diferentes dos que nelas hoje reconhecemos. A ideia de Voltaire de que Deus fosse inventado, caso necessário, era uma fórmula

sugestiva. Para ele, como deísta, a existência de Deus era incontestável – era um axioma. Segundo Voltaire, toda a natureza remete a esse ser superior, sob cuja dependência vivemos. Sua fórmula era um postulado deísta – de certa forma, um tipo de prova subjetiva da existência de Deus. Não era um postulado de crítica ideológica pensado para ser vendido de porta em porta. Ateus professos, como Diderot, Holbach ou Laplace, só surgiriam uma geração depois.

Herbert Dieckmann demonstrou como as perguntas formuladas pela teologia cristã permaneceram profundamente inseridas na filosofia do Iluminismo. Os iluministas procuravam novas respostas para essas mesmas perguntas. Tratava-se de questões relativas à existência da alma, à vida da alma após a morte, ao pecado original e ao mal, à liberdade e à necessidade. Ou seja, todos os teologúmenos, a que os teólogos já haviam dado resposta, foram formulados de novo, reformatados, e recobertos com novas tentativas de resolução.

Isso também vale para Kant, até mesmo para a sentença que citamos, a qual *não* pretende servir de prova da factibilidade [*Machbarkeit*] da história. Talvez carregue uma certa dose de ironia, o que também é perceptível na sentença de Voltaire. A pessoa que instiga os acontecimentos que ela mesma prevê corresponde ao político medroso que teme o povo e, por isso, provoca exatamente as revoluções que gostaria de evitar. Ou ao profeta do fim do mundo, que, sem querer, contribui para que as suas visões se realizem, na medida em que as evoca, numa espécie de "profecia autorrealizável" [*selffulfilling prophecy*], só que negativa. Portanto, se aqui se faz a história – Kant, cauteloso, fala de "acontecimentos" [*Begebenheiten*] e não de "história" [*Geschichte*] –, isso se dá num sentido que vai de encontro ao que foi pretendido. Com essa formulação, Kant delineou os contornos de um tipo de dialética da razão. Em termos políticos, ele se volta contra os detentores do poder, no Estado e na Igreja, mas *com isso* não pretendia fundamentar a factibilidade da história. (Há outras passagens na obra de Kant – por

exemplo, a sua exegese do Livro de Jó – que permitem inferir algum tipo de factibilidade da história.) O estudo do contexto histórico obriga-nos, portanto, a abafar duas conhecidas fanfarras do Iluminismo. As passagens analisadas são mais contidas e mais ambivalentes do que o assumido pelas leituras *ex post* que as tomam como lemas. Voltemo-nos então, mais uma vez, para as supramencionadas interpretações dos *dicta* sobre a invenção de Deus e a factibilidade da história. Ambas as interpretações provêm do século XIX. Já pressupunham a morte de Deus, de maneira que puderam inventar um novo modo de ler em que Deus aparece como uma projeção humana, algo que pareceria completamente estranho a Voltaire. E elas recorrem a uma história cuja produtibilidade, cuja factibilidade apenas puderam ser pensadas nos marcos de uma filosofia transcendental que se consolidaram depois de Kant, embora tenham originado de Kant.

Ambas as interpretações, porém, foram extraídas de dois textos que, de forma pioneira, permitiram que uma tal leitura fosse possível; ou seja, seus autores pelo menos *podiam* ser lidos em tal direção. Uma simples contrapergunta confirma essa suspeita. As duas formulações não poderiam ter sido compreendidas ou elaboradas da forma que foram por autores do século XVII. Pois ambas se apoiam no pressuposto antropológico de que os seres humanos trazem dentro de si uma disposição interna que os dirige rumo à maioridade, à autonomia. A autodeterminação racional e livre em relação a autoridades estranhas é um pressuposto implícito sem o qual não seria possível pensar na ficticidade [*Konstruierbarkeit*] de Deus ou na factibilidade da história. Esse é o processo semântico que permeia o texto – isto é, um potencial semântico que não se esgota na pura intenção dos autores. É esse potencial semântico que nos interessa na argumentação que se seguirá.

Se levarmos em conta as técnicas irônicas de armamento e de camuflagem, por meio das quais os iluministas precisavam ou queriam agir, as nossas duas sentenças, de Voltaire e de Kant, podem até mesmo ganhar

um sentido enigmático o qual, em termos linguísticos, talvez se revele como aquele sentido que é realmente inovador – em todo caso, como algo que, do ponto de vista linguístico, primeiro teve de se tornar possível, mesmo que ainda não pudesse ser expresso.

III

Prossigo em dois passos argumentativos. Primeiro, pergunto acerca do potencial inovador contido no próprio conceito de Iluminismo, para então – em segundo lugar – aplicar os critérios assim obtidos aos outros conceitos fundamentais da época do Iluminismo. Isso revelará em que medida o potencial de inovação semântica e pragmática do Iluminismo pôde ser generalizado e usado de modo geral.

Indico seis critérios que nos permitem ler o conceito de Iluminismo em vista do seu potencial semântico e pragmático. Possuem um caráter parcialmente hipotético, embora, em grande parte, possam ser verificados. *Em primeiro lugar*, trata-se de um *conceito de época* que encaminha o ato de conceituar para as próprias inovações. É, portanto, uma expressão de tipo único, em vez de um conceito de época qualquer. É muito menos um conceito que reúne o evento e a interpretação deste apenas de modo *ex post* e em retrospectiva – ao contrário da maioria dos conceitos anteriores. Na própria cunhagem do conceito, já estava ativamente dada a sua definição como um conceito de época. A novidade do próprio tempo em que se vive, da própria geração, é tematizada como tal; numa terra em que as pessoas falam assim e se definem como esclarecidas, a novidade é, ela própria, conceituada como novidade. Para que o Renascimento pudesse ser usado como um conceito de época – o que só se deu em meados do século XVI – foram necessários três séculos. E a Reforma, que, a princípio, era um conceito institucional de cunho teológico e jurídico, só foi usada como conceito histórico de época cem anos mais tarde. O próprio Lutero opôs-se a tal uso, pois vivia na expectativa do Juízo Final e jamais cogitou usar a Reforma como conceito de época em vista de um futuro aberto; isso era algo que estava além da sua imaginação. Enquanto conceito relativo a um período histórico, a Reforma só foi definida cem anos depois. Por sua vez, o

Iluminismo foi um conceito de época que de imediato procurou compreender, a partir da ação, o próprio momento em que estava, ao mesmo tempo em que se mantinha como um conceito que abarca não só o tempo presente, mas também o tempo vindouro. Pois o Iluminismo tem a tarefa de se impulsionar a si mesmo e, com isso, desbravar um novo futuro. Define assim um limiar que é preciso transpor quando se coloca o próprio Iluminismo em prática, ou quando se pretende influenciar, inspirar, educar e orientar a cultura e a sociedade no sentido dos princípios do Iluminismo, ou, em todo caso, quando se quer abrir o caminho que leva o ser humano em direção à humanidade [*Humanität*], à liberdade e a outras metas semelhantes.

Nesse sentido, Iluminismo é também um *conceito reflexivo* de caráter histórico, que define o próprio tempo como novo, não só no sentido evidente em que todo tempo pode ser compreendido como um tempo novo em comparação com os que o antecederam. Essa é uma oposição tradicional, que permaneceu corriqueira: hoje/antigamente, novo/velho. Mas agora, pela primeira vez, a novidade é definida como proativa, desbravadora e aberta para o futuro. O velho estoque de significados retóricos torna-se então ultrapassado; é singularizado na sucessão temporal. Nesse sentido, o Iluminismo prepara semanticamente aquilo que apenas no século XIX será chamado de "modernidade" [*Neuzeit*]. O conceito (alemão) de modernidade só surgiu na primeira metade do século XIX; antes, não existia.

O *segundo* critério: o Iluminismo compartilha com numerosos outros conceitos fundamentais a propriedade genética de ser um *substantivo* derivado *de um verbo*, isto é, de uma palavra que indica *ação*. Isso vale para muitos conceitos, e nem é uma característica específica do século XVIII, mas mesmo assim comprova o poder generativo da linguagem. Basta lembrar aqui o termo *Bildung*, que provém de *bilden* [formar, figurar] – assim como *Bild* [imagem, representação] também se origina de *bilden* –;[5]

ou a palavra *Vernunft* [razão], que provém de *vernehmen* [ouvir, tomar conhecimento, ser informado]; ou ainda *Bund* [aliança], que provém de *verbinden* [ligar(-se)]. Em geral, as formas verbais que denotam ação antecedem os conceitos substantivos, mas é por meio da substantivação que os conceitos se tornam capazes de servir como teoria. Em relação ao conceito de Iluminismo [*Aufklärung*] o interessante, porém, é que aqui continuam presentes na forma substantiva do conceito as marcas dessa transposição, feita a partir de um conceito que indicava ação e atividade, precisamente o de "esclarecer" [*aufklären*]. Iluminismo dimana de "esclarecer".[6] Este é o pano de fundo metafórico, que foi pensado originalmente em termos meteorológicos: o Sol nasce; a aurora começa a brilhar e irradia uma claridade cada vez maior, anunciando assim, metaforicamente, um futuro mais feliz. No mundo militar, esclarecer significa fazer o reconhecimento do terreno [*Rekognoszieren*], algo que permite que instruções sejam depreendidas a partir da análise das posições do inimigo, elevando as probabilidades de sucesso das ações. Esses significados, o militar e o meteorológico, continuam ativos na metáfora e ajudam a entender o sentido de ação investido no conceito de Iluminismo. Trata-se de um conceito de ação que é tanto intransitivo quanto transitivo. A depender do segmento metafórico do qual é deduzido, o novo substantivo também pode ser lido de modo intransitivo ou transitivo: o Iluminismo tanto se realiza por si só (tal como na metáfora meteorológica) quanto é realizado por alguém (tal como na metáfora militar).

Pode-se afirmar então que, visto a partir de sua estrutura semântica, o Iluminismo é um conceito de ação marcado por uma dinamização transferida do verbo para o substantivo. Não se trata mais da constância de um *lumen naturale* preexistente, que a partir de si é capaz de iluminar todos os cantos escuros, em qualquer lugar. O conceito adquire agora o significado prévio de um esclarecimento [*Aufklärung*] no sentido de um processo, uma atividade, uma realização e uma temporalização, os quais colocam em ação

o Iluminismo [*Aufklärung*]. Disso decorre um fator de mudança temporal que está implícito em todo o processo de esclarecimento [*Aufklärung*]. Na definição de Kant, o esclarecimento não seria um resultado, mas sempre a persecução mesma daquilo que o Iluminismo pretende alcançar. Propriamente falando, o resultado seria um estado de esclarecimento [*Aufgeklärtheit*]. Mas, no uso linguístico alemão, esse conceito foi recalcado e absorvido pelo de *Aufklärung*. Kant defendeu explicitamente a variante dinâmica; para ele, é a existência de um conceito de cunho processual que define a *Aufgeklärtheit* como uma meta em movimento, carregada de um potencial de inovação. E o conceito processual é exatamente o de *Aufklärung*.

Disso decorre uma *terceira* característica. O Iluminismo não só é incoativo e inovador em comparação com os períodos históricos anteriores, na medida em que se procura compreender como uma época que produz coisas novas. Iluminismo é também um conceito de ação [*Handlungsbegriff*] caracterizado por possuir uma *estrutura temporal interna*. O conceito gera uma tensão que pressupõe ou exige não só que haja mudanças como as que sempre houve, mas que essas mudanças sejam desejadas e conduzidas a uma direção determinada. Cada passo na direção da análise, explicação ou resolução de um estado de coisas, de um problema ou de um conflito sempre provoca o passo seguinte, o que de novo impõe que se tente esclarecer [*aufklären*] as consequências não intencionais e os inevitáveis custos subsequentes. Trata-se, portanto, de um novo tipo de conceito de recorrência, um conceito pura e simplesmente temporalizado, permanentemente dinamizado, que dessa maneira seria inconcebível nas velhas línguas europeias antes da emergência do conceito de progresso. O Iluminismo está investido no conceito de progresso. O progresso consiste – desde Leibniz – nisto: em sempre ter de seguir em frente. Sem isso não há progresso. É característico do conceito de Iluminismo que a sua estrutura temporal interna tanto seja repetitiva (o Iluminismo nunca chega ao fim),

quanto esteja dirigida para a consecução de uma meta que, uma vez ultrapassada, não admite retorno. É fácil reconhecer como esse conceito serviu de base para numerosos conceitos semelhantes, dos quais ainda tratarei. O potencial teórico [*Theoriefähigkeit*] do Iluminismo seria completamente impensável sem os componentes autorreflexivo, ativo e temporal, os quais fazem mais do que oferecer uma simples periodização, pois descortinam um espaço de ação. O potencial teórico desse conceito está encerrado na sua estrutura temporal.

E isso nos leva a um *quarto* critério: o Iluminismo também produz ideologia. No uso linguístico dos iluministas, encontramos numerosos empregos que dão testemunho de um Iluminismo verdadeiro ou falso, de um Iluminismo completo ou pela metade, de um Iluminismo autêntico ou inverídico, de um Iluminismo real ou imaginado. Existem em abundância oposições autocríticas ou polêmicas desse tipo, extraídas do conceito de Iluminismo. Trata-se de oposições internas, que são muito diferentes da simples oposição tradicional (na verdade, milenar) entre "luz e escuridão". Essa é a antiga fórmula dualista que, no século XVIII, se transforma em termo de propaganda. O fato, porém, de o próprio Iluminismo poder ser verdadeiro ou falso, incompleto e ruim ou pleno e correto já implica uma divisão imanente do conceito – algo que mais tarde viria a ser ressaltado no conceito da dialética da *Aufklärung*. E é essa oposição interna que produz ideologia.

Há um belo exemplo que ajuda a ilustrar isso. Numa formulação conhecida e contestada, costuma-se perguntar: a Revolução Francesa decorreu, ou não, do Iluminismo? Os próprios revolucionários sempre disseram com orgulho que eram iluministas e, por isso, tinham dado início à Revolução. Mas havia também a teoria conservadora, especialmente a do Abbé Barruel, de que os iluministas seriam sinistros conspiradores, que teriam dirigido a cena da Revolução. Em termos estruturais, trata-se da mesma teoria, ou seja, de uma explicação causal ou intencional, só que, em

cada caso, revestida de avaliações diferentes. Os revolucionários sempre se viram como iluministas. Do ponto de vista do método, não faria sentido levar a sério essa autointerpretação. Mas, quando se diz que a Revolução decorre do Iluminismo, surge a ambiguidade imanente já mencionada: será que toda a Revolução, inclusive o Terror revolucionário, ou somente uma parte dela seriam deriváveis do Iluminismo? Será que o Iluminismo se estenderia apenas até a monarquia constitucional, que seria esclarecida, e a partir daí entraria em cena o seu oposto, ou seja, o Terror? Ou seria o Terror também uma consequência do Iluminismo? A depender da perspectiva política ou da constelação de interesses, o Iluminismo pode ganhar uma carga ideológica deste ou daquele tipo.

A partir daí se desenvolvem, no século XIX, teorias da Revolução Francesa que repetidamente perguntam: será que a responsabilidade pela Revolução é do Iluminismo como um todo ou apenas de metade dele? Se o Terror foi algo mau, então o Iluminismo é só meio responsável, pois não se teria espalhado o bastante para impedir o Terror. Doutro modo, afirma-se: o Iluminismo tinha necessariamente de produzir o Terror. Nesse caso, o Iluminismo como um todo teria sido um mal, um falso Iluminismo. Seja como for, o próprio conceito de Iluminismo se imuniza a si próprio, retendo a sua legitimidade. Posso considerar que se consumou "pela metade" ou "por inteiro": a depender dos meus próprios interesses, recorro a esta ou àquela variante. Isso significa que, na prática, o conceito sempre oferece a possibilidade de diferentes aplicações, podendo ser total ou parcialmente verdadeiro; ou parcial ou totalmente falso (a mesma gradação valeria também para outros pares de qualificativos, como autêntico e inautêntico).

A oposição interna, que o conceito gera a partir de si mesmo, produz *eo ipso* suspeitas ideológicas, além das respectivas técnicas de desmascaramento. E quanto mais eu suspeito, mais preciso esclarecer [*aufklären*] para desmascarar a ideologia. Sugiro classificar como "ideológicas" essas estruturas temporais de repetição que surgem da

oposição interna entre o "autêntico" e o "inautêntico", ou entre o "pela metade" e o "por inteiro". Em todo caso, elas dão margem a uma constante *ideologização*, a qual só recebeu um novo nome com a chamada dialética da *Aufklärung*. Antigamente, uma dialética tão elástica não seria concebível, nem em discursos teológicos de cariz polêmico e ainda menos no que tange à prática da vida política e social.

Podemos encontrar em Wieland uma prova de que os contemporâneos já viam isso assim. Em 1793, quando o Terror desencadeou a pergunta provocativa e a endereçou aos iluministas, Wieland, a título de resposta, encontrou a seguinte definição: "A época do mais elevado Iluminismo [foi] (...) sempre aquela (...) em que todos os tipos de especulação, loucura e fanatismo prático mais estiveram em voga." Esta é uma definição inesperada do Iluminismo, pois, segundo as categorias típicas dos manuais escolares, Wieland também era um iluminista clássico. Mas ele usa a definição do "mais elevado" Iluminismo para afastar o Terror e o Iluminismo como um todo, sem ter que remeter a um Iluminismo falso ou incompleto. Como ele escreveu mais tarde: "A arte de mentir para nós mesmos" teria sido cada vez mais aperfeiçoada. Esse seria o critério iluminista de ideologia, contido no próprio conceito de Iluminismo. Posso acrescentar que esse critério de ideologia pressupõe a autorreflexividade do conceito, na qual se encerra também o seu potencial teórico. Isso leva-me ao critério seguinte.

É relativamente fácil explicar este *quinto* critério, que se tornou inevitável no momento em que o conceito de Iluminismo se transformou num conceito da moda. Desde 1780, era impossível não o usar. Desde então, ele se tornou insubstituível – em prejuízo de conceitos paralelos, que foram refreados. "Iluminação" [*Erleuchtung*] era demasiado teológico, e "crítica" era demasiado restrito. Mas, no mesmo momento em que o conceito de Iluminismo se tornou insubstituível, tornou-se também discutível.

Esse entrelaçamento, que torna o conceito algo ao mesmo tempo inevitável e contestado, não é típico apenas da linguagem do Iluminismo. É,

antes, uma regra semântica e pragmática de todos os conceitos históricos fundamentais: no momento mesmo em que surgem conceitos fundamentais de que não se pode prescindir, estes começam a ser também postos em questão. Isso ocorre com o conceito de Iluminismo por volta de 1780, mas não antes. Assim, teríamos um critério capaz de valer independentemente de o Iluminismo ter sido enriquecido ou não com aspectos religiosos, naturalistas, ateístas, idealistas, materialistas, românticos, clássicos, entre outros. Pois todos os grupos de falantes, inclusive os teólogos e até mesmo o clero católico, empregam o conceito de Iluminismo de forma completamente positiva quando o aplicam a si mesmos. Depois de se ter tornado inevitável, o conceito não permaneceu sob o monopólio daqueles que definimos *ex post* como iluministas em sentido enfático. Pelo contrário: a linguagem foi arrastada para uma correnteza da qual não se conseguia sair sem o emprego de argumentos iluministas – não importando se o falante se posicionava à esquerda, à direita, acima, abaixo, no centro ou em qualquer outro lugar. A semântica do conceito não se deixa reduzir a grupos de falantes ou a *milieus* discursivos particulares.

Nessa característica está contido um *sexto* critério: Iluminismo é também um singular coletivo. Também isso não é algo específico, mas não deixa de ser interessante, pois o singular coletivo reúne em si um somatório de muitos e diferentes atos e passos iluministas. Isso percebe-se claramente em certos usos da linguagem: a *Aufklärung* da população rural, da burguesia, da nobreza, dos príncipes, dos comerciamtes, dos fazendeiros, de todo o povo, da sociedade – tudo pode ser esclarecido [*aufgeklärt*], quer de maneira segmentada, quer tudo ao mesmo tempo. O princípio regulativo de reunir segmentos de tal modo que nenhum escape do Iluminismo corresponde a um sistema dinâmico que deve ser posto para funcionar. Isso pode ser designado pelo singular coletivo "Iluminismo por excelência" [*Aufklärung schlechthin*], na contramão do uso linguístico francês, que, como sempre, permaneceu muito mais empírico. "*Les lumières*" é um desses conceitos no

plural que, como também "*les progrès*", em Condorcet, aparecem com frequência na língua francesa e nunca exigem esse singular coletivo ativista e sistemático como no alemão. Isso é relevante também para a linguagem jurídica, é juridicamente relevante, pois a despersonalização do governo [*Herrschaft*] – tal como concebida e exigida a partir do século XVIII, e tendo chegado ao ponto de projetar a possibilidade de uma sociedade sem dominação – depende de singulares coletivos que suspendam todas as determinações pessoais. No Código Civil da Prússia [*Allgemeines Landrecht*] de 1794, por exemplo, o "chefe no Estado" [*Oberhaupt im Staat*] se transforma no "Estado por excelência" [*Staat schlechthin*]. Assim, a governação [*Herrschaft*] pôde ser despersonalizada, e o singular coletivo passou a abrigar um potencial semântico que serviu de pressuposto para a concepção e o desenvolvimento das teorias do direito e do Estado no século XIX.

Mencionei seis critérios que remetem a potenciais semânticos e pragmáticos gerais, os quais podem ser formalizados: surgiu aqui um conceito de época que não olha para trás, mas contém autodeterminações que se aplicam ao seu próprio tempo e que, além disso, é um conceito de atividade, um conceito dinâmico de ação dotado de uma estrutura temporal interna, a qual, por sua vez, alimenta o seu potencial de ideologização, o que confere, enfim, um caráter controvertido a esse conceito fundamental que, desse modo, se tornou imprescindível – uma vez que agora eu tenho de me associar a ele se me quero fazer entender. Tudo isso aplica-se ao nosso conceito do Iluminismo, sem dúvida alguma, até 1800.

Quero inserir aqui duas observações históricas referentes aos usos linguísticos alemães de então, e que, portanto, se mantêm próximas da empiria. A primeira observação é a de que o Iluminismo alemão permanece sendo essencialmente religioso. A linguagem do Iluminismo francês é anticlerical e contrária à religião oficial, pois a Igreja do Estado [*Staatskirche*] francês administrava, na prática, um monopólio da

intolerância. Na polêmica contra a Sorbonne, as faculdades de teologia, a censura e ainda contra os tribunais inquisitoriais, o Iluminismo francês reagiu de forma necessariamente intolerante, antieclesiástica e antiteológica. Na Alemanha do século XVIII, uma vez que o direito do *Reich* concedia paridade às confissões, fazendo com que fossem pressionadas institucionalmente a alcançar certo equilíbrio, o Iluminismo é, desde o início, um Iluminismo supraconfessional, que não se vê como antiestatal ou antieclesiástico, mas como supraeclesiástico e, nesse sentido, religioso. Não é por acaso que este tenha sido o momento em que surge o novo conceito de "religiosidade".

E isso conduz à segunda observação histórica: o conceito de Iluminismo muito rapidamente desgastou-se ou extinguiu, para permanecer aceitável de forma geral. A despeito de todo o seu reconhecimento, Hegel falava da falta de conteúdo que acompanhava a "mania de esclarecer" [*Aufklärerei*]. Leo falava do "pseudoiluminismo" [*Aufklärichт*], e as variantes que sintetizavam críticas ideológicas rapidamente se transformaram em palavras-chave, o que obrigou Droysen a colocar o termo Iluminismo entre aspas. Essa deterioração deve-se ao fato de que, entretanto, havia surgido no repertório linguístico alemão outro conceito capaz de expressar de forma muito mais consistente o postulado emancipatório do Iluminismo na economia linguística alemã, a saber, o conceito de *Bildung*. Quem quer que parta do pressuposto de que condições heterônomas devem ser transformadas em autodeterminação autônoma não vê dificuldade em continuar a operar com o conceito de *Bildung*. O conceito de Iluminismo permitia sempre pensar também num esclarecimento que vinha de fora ou de cima. Apenas o autoesclarecimento [*Selbstaufklärung*] leva à *Bildung*. E *Bildung* é, *eo ipso*, autoformação [*Selbstbildung*]. O conceito de *Bildung*, que surge por volta de 1800, deve ser concebido sempre como um conceito simultaneamente transitivo e intransitivo – *Bildung* é tanto a autoformação do indivíduo, quanto uma formação que também está voltada ativamente para fora dele,

alcançando e moldando a sociedade, o Estado, o povo, a nação, a cultura e outras coisas mais.

Um campo interessante sobre o qual a autoformação tem um efeito especial é aquele formado em torno dos dois sexos do ser humano. Aqui evidencia-se que o esboço antropológico fundamental que na história da teoria podemos atribuir ao Iluminismo é mais bem realizado pelo conceito de *Bildung*. Se a satisfação do ser humano pode ser procurada e encontrada nos dois sexos da humanidade, então a diferença sexual faz parte da autocompreensão daqueles que procuram se formar [*bilden*] ou que se veem como cultos [*gebildet*]. O reconhecimento no outro e por meio do outro torna-se elemento da autoformação. Contanto que uma pessoa queira se compreender como alguém autônomo e independente, desejará também interiorizar o amor, o qual pode ser encontrado primariamente na sexualidade. Esse significado, que foi adquirido no contexto do chamado Romantismo, é uma consequência do Iluminismo antropológico. Porém, o conceito de Iluminismo não era capaz de compreender e articular isso. Sabemo-lo ainda hoje: o esclarecimento sobre o sexo não é igual ao amor. O que o amor pode prometer e realizar não se deixa alcançar por meio da educação sexual. A linguagem do Iluminismo tratou a autoformação entre os sexos como tabu. Pois, para a filosofia do Iluminismo, a sensualidade era ora primariamente uma pulsão inferior, que precisava ser orientada, corrigida, domada ou controlada; ora uma pulsão que precisava ser libertada das suas amarras. Era, em todo caso, apenas parte da existência humana, e somente a *Bildung* pretendeu integrá-la completamente à autoformação.

IV

Isso leva-me à pergunta sobre a transmissibilidade dos critérios extraídos do conceito de Iluminismo. Até agora tentei, com a ajuda de um conceito, classificar aspectos que liberaram potenciais semânticos e pragmáticos e que eram inovadores no final do século XVIII. Se, agora, essas categorias puderem ser aplicadas ao restante dos usos linguísticos, isso seria uma espécie de chave mágica que serviria para

demonstrar rapidamente como inúmeros conceitos exerceram um efeito inovador análogo. Só destacarei alguns destes conceitos.

Cabe, em primeiro lugar, uma observação sobre os *conceitos dinâmicos de movimento*. Kant compreendeu assim o próprio conceito de *Aufklärung*. Esbarramos então imediatamente em conceitos temporais fundamentais e insubstituíveis, como história [*Geschichte*], progresso, desenvolvimento, emancipação, revolução e crise. Todos estes são conceitos dinâmicos de movimento vinculados a uma orientação temporal, que assumem funções análogas à do conceito de Iluminismo. Mediante a repetição dinâmica desses conceitos, pretende-se provocar uma mudança estrutural na direção de um futuro que fica em aberto.

No geral, as transformações de verbos em substantivos eram uma tendência típica da época. As palavras "progredir" e "desenvolver" eram velhas, enquanto "progresso" e "desenvolvimento" eram mais novas. "Emancipação" também era uma palavra velha – trata-se de um conceito que provém do direito romano. Mas o que aderiu à velha palavra na forma de um conceito novo, suplantando o anterior conceito, foi o seguinte: o que agora se concebe como "emancipação" não é mais a possibilidade, que se repete a cada geração, de se tornar emancipado em relação a outrem, mas, antes, cada vez mais, a autoemancipação autônoma, que projeta um conceito irreversível e voltado linearmente para o futuro. Esse conceito histórico-filosófico deixa de ser repetível de geração em geração, passando agora a remeter a uma libertação geral. Não podemos esquecer que esse conceito de emancipação – como já o de Iluminismo – ainda é, em grande parte, controlado a partir de fora. Ainda no século XIX, muitos usos da palavra continuam a conter aquele conceito passivo de emancipação que provém do direito romano e, como tal, foi transferido para a história. Sobretudo na questão da emancipação dos judeus é absolutamente claro que muitos dos que usavam a palavra "emancipação" com uma roupagem cristã acreditavam que os judeus só seriam emancipados se se convertessem ao cristianismo – o que, de modo absurdo, revoga o significado moderno de emancipação e de

maneira nenhuma visa à autonomia dos judeus. Isso vale para muitos usos linguísticos – com exceção, talvez, de Humboldt e de Hardenberg. Em geral, porém, essa emancipação controlada de fora e de cima, que ignora a *autoformação* e a autonomia, correspondia na língua alemã do século XIX ao uso linguístico predominante de "emancipação".

No que diz respeito à "história" [*Geschichte*], é evidente que esse termo era anteriormente um conceito plural, que se referia a uma plenitude de histórias individuais e que agora, por meio da convergência entre *Geschichte* e *Historie*, se transforma num conceito reflexivo.[7] Desde mais ou menos 1780, o novo conceito reúne as condições das histórias reais e as condições das histórias possíveis, juntamente com as condições do conhecimento de ambas. Levam-se para um conceito comum as condições dessa nova história [*Geschichte*] e as condições do conhecimento de tal história. É o conceito da "própria história" [*Geschichte selbst*], da "história como tal" [*Geschichte schlechthin*], que, como corretamente definiu Köster, é idêntico ao de "teoria da história" [*Theorie der Geschichte*]. Trata-se de um conceito reflexivo que, analogamente ao de Iluminismo, só pode ser pensado como singular coletivo. Pois corresponde a um singular coletivo teórico e altamente abstrato uma história que não tem sujeito, que se transforma no seu próprio sujeito, tal como ocorre com uma história sem objeto, que se transforma em seu próprio objeto. Somente esse singular coletivo é que agora permite pensar nas condições de todas as possíveis histórias, no plural. Assim, esse novo conceito passou a ocupar uma posição central, à falta do qual as pessoas ainda hoje quase não conseguem pensar e argumentar – mesmo que se trate um conceito bastante abrangente do ponto de vista teórico e, também por isso, questionável.

O mesmo vale – como já mencionamos – para o conceito de "progresso". Ele reúne em si a soma de todos os progressos que, na expressão francesa "*les progrès*", ainda são concebidos de forma aditiva e plural. No alemão, *Fortschritt* converte-se num singular coletivo que indica ou pretende evocar

a única direção a que se deve visar, tal como ocorre quando se fala no "Iluminismo como tal" [*Aufklärung schlechthin*]. Isso evidencia-se de forma especialmente clara no conceito de revolução. Até meados do século XVIII, o conceito de revolução era um conceito de repetição que pressupunha o caráter repetitivo de certas estruturas fundamentais, além de também permitir apresentar essas mesmas estruturas. A escolha política de possíveis formas constitucionais permanecia limitada, à maneira aristotélica, pelas três formas de governo – de certo modo, antropologicamente predeterminadas –, a monarquia, a democracia e a aristocracia, e pelas suas respectivas formas de decadência. Até meados do século XVIII, e a despeito das suas diferenças, todas as teorias da revolução tiveram por tema principal essa estrutura de repetição. Só a partir da segunda metade do século XVIII é que "revolução" passa a ser um conceito direcionado a uma meta; só então passa a significar uma mudança estrutural a acontecer dentro de um futuro aberto e a poder ocasionar um processo irreversível. "Revolução" torna-se também uma antecipação pragmática, a qual, de modo análogo ao progresso e à história, apresenta o futuro como singular e novo, como algo que de agora em diante será incomparável. O novo conceito de desenvolvimento, por fim, visa a um desenvolvimento automático, a um devir que passa por cima das pessoas, de tal maneira que em comparação o "progresso" mostra melhor conexão com o ideal da autonomia. O "desenvolvimento" é concebido de uma forma mais intransitiva, embora aponte igualmente para uma direção desejada, de modo que também aqui se faz presente, em inúmeros significados, o elemento ativo do desenrolar e do esclarecer [*Aufklären*]. O que todos esses conceitos de movimento têm em comum é que, como singulares coletivos, contêm ou desencadeiam uma teoria de ação.

Um segundo grupo de conceitos está mais associado com a linguagem legal. Devem ser mecionados aqui conceitos como "Estado", "liberdade" e "justiça", e "fraternidade" ou "igualdade". Trata-se de lugares-comuns, que,

no entanto, na condição de singulares coletivos, exercem uma coerção sistêmica [*Systemzwang*]. Assim que esses conceitos são pensados (e têm de ser pensados coletivamente), exercem um mínimo de coerção sistêmica, que tem efeitos sobre os grandes *corpora* jurídicos. Pois os conceitos políticos centrais, como "liberdade", "igualdade" ou "fraternidade", sustentam uma pretensão de generalidade sem paralelos. Esta sempre precisa ser harmonizada com casos individuais refratários, sem, porém, perder sua validade geral. Surge assim, para o exercício de poderes legislativos e executivos, uma obrigação que precisa ser justificada de forma jurídica, sociológica, histórico-filosófica, ou de qualquer outra forma, para que possa ser exercida. A liberdade em si ou a liberdade como tal é diferente da liberdade concreta, materializada na forma de um privilégio. E a justiça, no sentido do privilégio individual, não era idêntica à justiça como tal, que deveria valer igualmente para todos no sentido da *Justitia*. E também a "fraternidade" [*Brüderlichkeit*] como grandeza abstrata e como um singular coletivo é completamente diferente da fraternidade [*Bruderschaft*] no sentido de uma corporação concreta que podia ser realizada empiricamente. Diferentemente desta última, a fraternidade moderna contém, como um dos seus postulados, a obrigação temporal de se desdobrar na direção de uma fraternidade nacional ou até mesmo universal, algo que espasmodicamente foi tentado repetidas vezes – conforme o sistema político e a situação revolucionária. A mesma coisa vale para a "igualdade". Como uma abstração coletiva, igualdade contém uma mensagem universal, diferentemente do que se dá no "*suum cuique*"[8] do direito romano, que se dirigia apenas a uma fração da sociedade. Pudemos, assim, delinear de maneira categórica um grupo de singulares coletivos inovadores que exerceram uma forma de coerção sobre o sistema jurídico, a qual até o século XVIII jamais havia sido exercida – e nem o poderia ser.

Soma-se a isso um grupo de unidades de ação políticas que se cristalizam, todas, em torno do conceito de Estado. Quase nenhum outro conceito

mudou tanto e adquiriu tanta força de inovação quanto o conceito de Estado. Por muito tempo, foi um conceito sociopolítico, além de ser um conceito central do direito. É particularmente interessante que o conceito alemão de Estado, além de ter sido influenciado pelo *État* francês, tenha derivado da palavra latina *status* e do termo alemão *statt* – são esses os campos de palavras que depois convergem para gerar o moderno conceito de Estado. Mas, até o século XVIII, Estado era um conceito pluralista que, como designação de estatuto, sempre pressupunha outros *status*. Jamais podia ser reduzido a um significado singular. Quem usava *status* para designar um estamento postulava automaticamente a existência de outros estamentos. Quer se tratasse do estado de corte [*Hofstaat*], reivindicado pelo príncipe, quer do *status* no sentido do estamento dos camponeses, dos cidadãos ou do clero – a multiplicidade das designações é quase infinita –, *status* = "estamento" [*Stand*] é sempre um conceito de cunho pluralista. Por volta de 1800, uma espécie de válvula é posta em operação no uso linguístico, e o conceito de Estado se cristaliza num singular coletivo. O tradicional conceito de estamento [*Standesbegriff*] torna-se um conceito opositivo, e como tal é ejetado no momento mesmo em que passa a ser concebido o "Estado como tal" [*Staat schlecthin*], ou seja, o Estado que abarca todos os estamentos e que por eles se propaga. Nesse momento, o conceito de Estado se transforma num sobreconceito coletivo que pretende enquadrar ou até mesmo suprimir a pluralidade estamental. Do conceito pluralista de *status* surge, como singular coletivo, o moderno conceito de Estado. Uma vez que este se tornou um conceito imprescindível e, por isso, contestado, não existe mais diagnóstico de qualquer sociedade que não seja obrigado a recorrer ao conceito de Estado. O fato de que a língua alemã não permite falar em "estado de coisas" [*Staat der Dinge*] – ao contrário de "*état des choses*" no francês, ou de "*state of affairs*" em inglês – mostra que o conceito alemão de Estado adquiriu uma pretensão de exclusividade maior do que nas línguas ocidentais vizinhas. No francês ou no inglês, *État* ou

State não atingiram a carga semântica e pragmática do singular coletivo que caracteriza *Staat*, no alemão. Aqui, o conceito enfático de Estado impede um uso coloquial da palavra que subjaz ao conceito. Apenas quando o Estado perde sua soberania, ou seja, seguramente apenas a partir de 1918, é que surge a possibilidade de usar – como em Luhmann – um conceito de Estado que se subordina ao de sociedade. Mas, em geral, também as teorias de sociedade ainda se veem obrigadas a atentar para o Estado político. É a inevitabilidade semântica que leva à sua contestação. A imposição do singular coletivo abriu caminho para um grande número de definições que agora introduzem diferenciações partidárias no conceito de Estado: há o Estado principesco [*Fürstenstaat*], o Estado de poder [*Machtstaat*], o Estado do bem-estar social [*Wohlfahrtstaat*], o Estado de direito [*Rechtsstaat*], o Estado nacional [*Nationalstaat*], o Estado social [*Sozialstaat*] e até mesmo o Estado do líder [*Führerstaat*]. A depender dos interesses políticos, esses conceitos de Estado são reposicionados para se ampliar a participação nas instituições existentes ou para assegurar a apropriação destas. Ou seja, o Estado havia se transformado num conceito indispensável, assim como Iluminismo o foi durante algum tempo, voltando a sê-lo por volta de 1968.

A força de inovação, que é inerente ao conceito de Estado no século XIX, não estava presente nos significados tradicionais de palavras como "estamento" [*Stand*] ou *status*: estas, na condição de *palavras*, não haviam sido inovadoras. Apenas quando o *conceito* coletivo-singular foi transposto para a palavra antiga é que foram liberados os supramencionados potenciais semânticos e pragmáticos de inovação. O mesmo vale para "história", "progresso", "desenvolvimento", "emancipação", "Estado", "liberdade", "justiça": em todos esses casos, as palavras são antigas, mas os conceitos que desde o Iluminismo se lhes estão vinculados passam a desatar uma força e uma dinâmica até então sem precedentes.

Para encerrar, quero mencionar um grupo de *neologismos* que só no século XVIII ou no início do século XIX surgiram na condição de *palavras*.

Trata-se *de conceitos temporais de compensação*, como gosto de chamá-los. O primeiro a aparecer foi "patriotismo". Esse conceito surgiu no início do século XVIII. Foi cunhado na França e, rapidamente, aplicado ao *citoyen*. É este o verdadeiro cidadão do Estado [*Staatsbürger*], o qual, no lugar do *bourgeois* e em oposição a este, tem que pôr o patriotismo em prática e o consumar. Essa nova oposição retórica provém da *Encyclopédie* de Diderot. Desde então, o *bourgeois* é reduzido ao cidadão econômico apolítico. Antes de Diderot, ambos os conceitos ainda eram intercambiáveis. A oposição *citoyen versus bourgeois* só foi concebida sob o efeito da visão futura de um patriotismo que apenas o *citoyen* poderia realizar. É nisso que se apoia o "cosmopolitismo", que pretendia ser, por assim dizer, a Internacional de todos os patriotas e que, durante muito tempo, não podia ser experimentado como um conceito opositivo em relação ao de "patriotismo". Logo depois surgiu o "republicanismo", que compreendia a implementação de uma República, mas não mais como uma de três formas constitucionais possíveis, como uma forma de democracia ao lado de uma monarquia ou de uma aristocracia. A República do republicanismo dinâmico volta agora usada como um sobreconceito no sentido clássico de Cícero: representa a verdadeira constituição como tal. O republicanismo é aquele conceito de movimento que visa à verdadeira constituição de uma República e que, constantemente, a tenta realizar em detrimento da monarquia ou da aristocracia. Isso vale analogamente também para o "democratismo" como o conceito antiestamental por excelência, que invoca essas estruturas de ação com uma orientação irreversível para o futuro aberto. Antes de alcançar essa democracia, vive-se num estado de depravação. E o mesmo vale para o "liberalismo" como aquele conceito de movimento que pôs em destaque também o conceito de Estado de direito, o qual deveria excluir todas as outras definições de Estado como injustas. Por fim, menciono o "conservadorismo" como conceito de reação, pois os conservadores recusavam para si mesmos um conceito terminado em "ismo". Ainda assim,

tiveram de se adaptar aos conceitos de movimento, embora uma compensação no futuro fosse justamente aquilo que eles, por definição, não buscavam. Seguem nessa sequência de conceitos, ademais, o "socialismo" e o "comunismo". O socialismo, enquanto palavra, é mais antigo, mas enquanto conceito foi definido de forma completamente nova durante o *Vormärz*.[9] Depois, veio o "nacionalismo", palavra proveniente da constituição universitária medieval e introduzida no vocabulário político por volta de 1900, primeiro na França, depois na Alemanha, principalmente após 1918. Seguem enfim o "fascismo", o "nacional-socialismo" e o "socialismo em um só país", o qual corresponde semanticamente ao socialismo nacional.

Todos esses conceitos, que apresentam uma estrutura dinâmica de movimento análoga ao conceito de *Aufklärung* e demandam realização num futuro aberto, compartilham a mesma tipologia: são conceitos temporais de compensação. Isso quer dizer que, quando foram cunhados, o seu conteúdo experiencial era igual a zero; ou, quando muito, consistia na disposição psicológica daqueles que usavam a palavra. Quando me decido pelo "patriotismo", adquiro uma atitude, uma postura ou uma mentalidade patriótica, mas o patriotismo – como movimento de massa, como forma de ação, como modo de integração dos cidadãos – ainda não existia quando o conceito foi cunhado. Mas assim ele começou a andar, tendo sido ativado durante a Revolução Francesa e depois posto em prática de forma expansiva em guerras missionárias que internacionalizaram o patriotismo em nome do cosmopolitismo. Isso vale também para o "republicanismo". Trata-se de uma palavra que, quando foi criada, na era das monarquias puras, não possuía qualquer teor de realidade. Mas a partir do momento em que o conceito de movimento foi criado como um conceito programático de ação, o programa passou a ser realizado de modo crescente, tendo-se consumado temporariamente na Revolução Francesa. Só com muito atraso o republicanismo conseguiu conquistar toda a França e, depois, os demais países europeus. Algo semelhante vale – em diferentes dosagens regionais –

para o "socialismo" no século XX. O único conceito de movimento desse tipo que, por definição, *jamais* se cumpriu é o de "comunismo". Pois, por causa da sua própria teoria, nem mesmo os comunistas alegaram que o comunismo se teria realizado em algum momento. Não estamos falando aqui daquelas comunas que se tornaram agrupamentos individuais realmente existentes, mas do programa marxista do comunismo, o qual só poderia ser realizado se combinado com uma pretensão universal. Ou seja, o único conceito que até agora, segundo a própria definição, jamais se materializou é o comunismo. Infelizmente, isso não vale para os conceitos de "nacionalismo", "fascismo", "nacional-socialismo" ou para a doutrina stalinista do "socialismo em um só país".

Faz parte da estrutura fundamental desses conceitos de movimento, que surgiram de forma análoga a *Aufklärung*, o fato de que todos eles contêm algum elemento do Iluminismo. Pois a realização prática desses conceitos – a materialização das antecipações que eles representam – pressupõe um mínimo de Iluminismo, seja na forma da atuação dos ativistas políticos, seja na da receptividade por parte dos cidadãos menos ativos. Quando esses conceitos de movimento se estabeleceram, registrou-se uma constante pressão por ação, que em parte eles mesmos geraram. E a estrutura semântica fundamental permanece: quanto menor for a experiência contida nesses conceitos, maior será a expectativa que a eles se vinculará. Quanto mais expectativas se realizam, mais saturada se torna a experiência – seja positiva ou negativa. Tal é a lógica desses conceitos diretores [*Leitbegriffe*] que nos acompanham e nos mobilizam desde o século XVIII. E agora, no início do século XXI, poderemos observar com interesse se e quando eles se repetirão com um novo vocabulário.

Isso leva-me a uma consideração final. Esbocei aqui uma tipologia pragmática dos conceitos fundamentais que surgiram ou foram cunhados no século XVIII e descrevi as diferentes variantes do seu potencial de inovação nos planos semântico e pragmático. A quem pretenda integrar

essas inovações na história da linguagem como um todo, faço a seguinte proposta:

A linguagem jurídica – principalmente ela, mas o mesmo vale também para as linguagens política e social – contém, até o século XVIII, essencialmente um *registro de experiências* [*Erfahrungsregistratur*]. Os conceitos usados, criados ou encontrados registravam aquilo que já estava dado na experiência. Conceitualizavam em retrospectiva aquilo que já estava investido na experiência, ou que nela se havia acumulado sucessivamente.

Um bom exemplo disso é o conceito de *Bund*, que é originalmente alemão e não é a tradução de *foedus*, *confoederatio*, *amicitia* ou algo parecido. Esse conceito só surgiu na língua alemã após duas gerações de precursores de cariz verbal. A forma de organização que mais tarde viria a ser chamada *Bund* foi a princípio evocada verbalmente. Nós nos "unimos", nos "entrelaçamos", nos "obrigamos" mutuamente – essas e outras eram as fórmulas verbais de ação que continham reivindicações jurídicas recíprocas e, na maioria das vezes, obrigações jurídicas temporalmente delimitadas. Na medida em que funcionavam essas "alianças" [*Verbündnisse*] ajuramentadas de forma verbal e jurídica (e também seladas por aperto de mãos) e que tais uniões iam ganhando contornos institucionais, despontava o conceito de *Bund* como um singular coletivo *ex post*, em alternativa aos antigos conceitos plurais de ação. Desde então, foi possível firmar um *Bund*, que se apoiava numa experiência mais longa e que (como "sociedade" [*Gesellschaft*] e "união" [*Einung*]) só a partir daí se tornaria um conceito teórico da linguagem jurídica.

Esse tipo de estrutura, que também tinha conduzido de *aufklären* [esclarecer] a *Aufklärung*, viabiliza agora, do ponto de vista da terminologia científica, um *conceito de registro de experiências* [*Erfahrungsregistraturbegriff*]. Em essência, os conceitos políticos tradicionais, contanto que se ofereçam como substantivos a alguma teoria

ou se cristalizem na forma de singulares coletivos, são conceitos retrospectivos. E as suas determinações adicionais apoiam-se numa ampliação da experiência. Esse é o primeiro tipo fundamental, que, evidentemente, ainda existe hoje. Mas só foi dominante até o século XVIII.

É precisamente desde o século XVIII que nos deparamos com conceitos que podem deflagrar, instituir ou provocar uma nova experiência, uma experiência que até então não existira. A estrutura dos conceitos temporais de compensação demonstra-o de modo exemplar. Quem insiste em "patriotismo", "republicanismo" ou "democratismo" aciona experiências possíveis ainda não realizadas, mas que assim parecem ser realizáveis. Nesse sentido, trata-se de *conceitos geradores de experiência* [*Erfahrungsstiftungsbegriffe*]. Esses conceitos, todavia, não estão simplesmente soltos no ar, pois buscam se conectar com algo que já é proporcionado pelos conceitos de cunho jurídico preexistentes. O "republicanismo" apoia-se no conceito de "República", assim como o "democratismo" pode ser deduzido do conceito de "democracia". Isso significa que já existiam conceitos de experiência que agora deviam ajudar a gerar uma nova experiência. Esses conceitos geradores de experiência contêm aquela mesma estrutura dinâmica que tentei revelar a partir do conceito de Iluminismo.

Um belo conceito gerador de experiência é o conceito de *Bundesrepublik* [República Federal], que surgiu em meados do século XVIII dentro do Sacro Império Romano-Germânico. Esse Império, no todo, não era uma federação, mas continha inúmeras estruturas de caráter federal – distritos, ligas, uniões etc. – no âmbito maior de uma sociedade feudal e estamental. Montesquieu foi o primeiro a sugerir *République fédérative* como fórmula estrutural, e Johannes Müller traduziu o termo como *Bundesrepublik*, que desta forma ainda não existia. Mas nas estruturas constitucionais do *Reich* alemão estavam latentes todos os elementos que poderiam formar uma *Bundesrepublik*. A igualdade de direitos entre os parceiros, seja de natureza

principesca, estamental ou já burguesa, foi capaz de institucionalizar, por meio de um novo contrato, aquelas ofertas federais do passado, de tal maneira que um *foedus* pôde ser criado mesmo sem imperador ou Parlamento. Isso foi realizado no decurso do século XIX, primeiro de forma monárquica, mais tarde de forma republicana ou numa combinação de ambas. *Bundesrepublik* funcionou, portanto, como um conceito gerador de experiência que, de experiências anteriores, extraiu possibilidades de organizações futuras. Esse é um tipo de conceito que se propaga no século XVIII, impregnando de modo geral o inventário linguístico da época, que continha incontáveis outros conceitos geradores de experiência. Podemos assumir que essas realizações linguísticas consistiam em antecipações da realidade e não em meros epifenômenos.

Nessa sequência de tipos de conceitos ainda se podem diferenciar os *conceitos de expectativa* [*Erwartungsbegriffe*], conceitos de futuro que, na época em que são cunhados, não apresentam qualquer teor de experiência. A liga das nações [*Völkerbund*] de Kant faz parte desse grupo e foi realizada pela primeira vez em 1919. Já mencionei o "comunismo", que, *per definitionem*, até agora não se realizou. Mas, em alguma medida, até mesmo "Estado", que suspeitamos ser um conceito puramente institucional, tornou-se em parte um conceito de expectativa. Quando se formou o singular coletivo "Estado", ocorreu a transposição semântica que se impôs por volta de 1800. Para inúmeros teóricos, esse "Estado como tal" se torna um conceito do futuro: para Fries e Krug (para mencionar os kantianos), assim como para Fichte, o Estado aberto para o futuro recebe a missão de superar-se a si mesmo, educando seus cidadãos para a autonomia. Por isso, o "Estado da educação" [*Erziehungsstaat*] de Fichte é também definido como "Estado do futuro". A tarefa do Estado do futuro é a de se superar a si mesmo e a de tornar dispensável a dominação. E foi exatamente essa a expectativa deduzida também por Marx. Ela havia sido pensada anteriormente por Fichte e já estava contida em Kant. Portanto, no contexto

das filosofias da história, o "Estado" transformou-se num puro conceito de expectativa, que exigia a institucionalização de componentes de mudança jurídica e social. "Estado" só pode ser aquele que se reforma continuamente. Nos usos linguísticos do século XIX, a estrutura temporal e dinâmica interna que identificamos no conceito de Iluminismo pode, assim, ser encontrada também junto a conceitos institucionais como "Estado". E, independentemente do que aconteça com o Estado no século XXI ou com aquilo que o venha a substituir, o potencial de mudança, outrora liberado pelo Iluminismo, precisará ser levado a novos conceitos. Pensar a história permanece sendo um negócio arriscado; compreendê-la exige sempre um repensar.

---

[1] Este texto remonta à conferência apresentada por Koselleck no âmbito do evento mencionado, em 29 de janeiro de 1998. [N.R.]

[2] *Heidelbergs noch geltende Polizei-Gesetze, von dem Jahre 1800 bis zum Ende des Jahres 1806, gesammelt und mit einem dreifachen Register versehen von W. Deurer*, Heidelberg, 1807, p. 74. Reimpressão Tübingen, s.d.

[3] As reflexões que se seguem baseiam-se em diferentes artigos do léxico *Geschichtliche Grundbegriffe*. Quero expressar aqui a minha especial gratidão pela sólida contribuição dada pelo falecido Horst Stuke para o artigo "Aufklärung".

[4] Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, e os artigos "Erleuchtung", "Licht" e "Lichtmetaphysik", de W. Beierwaltes, e "Licht – Aufklärung und Idealismus de C. v. Bormann", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, org. Joachim Ritter e Karlfried Gründer, Basileia / Stuttgart, 1972 e 1980, v. 2 e 5. Sobre a história do conceito no espaço protestante alemão, ver *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berliner Monatasschrift*, org. e introdução de Norbert Hinske, Darmstadt, 1981, 3ª ed., e Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg / Munique, 1974.

[5] Sobre a semântica do conceito de *Bildung* e a problemática da sua tradução, ver nota dos revisores no cap. VII, p. 115. [N.R.]

[6] Ao longo do livro, optamos por seguir o uso mais corrente no português brasileiro e muitas vezes traduzimos *Aufklärung* por Iluminismo. Tal opção, no entanto, revela-se problemática precisamente quando aplicada ao ponto enfatizado por Koselleck nesta passagem e nas suas adjacências. O sufixo -ismo em Iluminismo não indica ação, movimento, dinamicidade, nisto diferindo do sufixo *-ung*, presente em *Aufklärung*. Aqui, sem dúvida, Ilustração ou Esclarecimento transporiam melhor o

significado original. Por essa razão, em alguns pontos específicos dos próximos parágrafos, preferimos não traduzir o termo original, *Aufklärung*. [N.R.]

[7] Sobre *Geschichte* e *Historie* e a problemática da tradução desses termos, ver nota dos revisores no capítulo I, p. 15. [N.R.]

[8] Expressão do direito romano que pode ser traduzida como "a cada um o que é seu". [N.R.]

[9] Sobre o período histórico do *Vormärz*, ver nota dos revisores no cap. VII, p. 148. [N.R.]

XVII.
O Iluminismo e os limites da tolerância

"A realização permanente do Iluminismo – nenhuma grande vertente passa sem deixar uma realização permanente – está (...) no princípio da tolerância, que ele afirmou de forma vitoriosa por toda parte, principalmente perante a Igreja Católica." Esta avaliação comoventemente otimista está no *Esboço da história da Igreja*, de Rudolph Sohm, e foi oferecida em numerosas edições ao leitor na Alemanha da época guilhermina.[1] Sohm continua: "Assim, o século XVIII encerrou e consumou a sua maior obra: a destruição da posição de poder secular da Igreja, as Igrejas evangélica e católica. Abriu-se o caminho para um futuro em que a renovação da vida da Igreja está fadada a acontecer a partir das suas próprias energias espirituais."[2] Em outras palavras, sob o signo da tolerância, o poder secular das Igrejas teria sido destruído. A tolerância teria reconduzido as Igrejas às suas forças verdadeiras, suas forças espirituais. Entrementes, passou mais um século e tornou-se evidente que a posição de Sohm era questionável. Seu afeto anti-institucional contra a Igreja visível, ao lado de seu espiritualismo extremo, cedeu ao Estado um espaço de ação muito maior do que o que poderia ser dado à tolerância, quando quer que esta fosse realmente atingida. As perseguições religiosas do século XX e o modo como as Igrejas se ajustaram aos poderes estatais revelam que foram extrapolados rapidamente os limites daquela indulgência [*Duldsamkeit*] que Sohm ainda pôde celebrar como resultado do Iluminismo. Tendo acatado de bom grado a autointerpretação iluminista da tolerância, Sohm ainda estava sob a sombra do Iluminismo.

Para ele, a tolerância agia em duas direções: por um lado, voltava-se contra o poder secular da Igreja; por outro, era o postulado que garantia a liberdade de crença e de consciência, endereçando-se ao Estado. Este deveria proteger o mundo interior dos indivíduos e sua religiosidade, uma tarefa que se tornaria mais fácil quanto mais a Igreja se visse despida de qualquer poder secular. Esse ponto de vista, metade histórico, metade normativo, corresponde em larga medida ao espaço de experiência do Iluminismo, ao seu programa e à sua direção, se é que cabe falar do Iluminismo como senha para um movimento mais ou menos homogêneo.

Antes de entrar no tema dos limites da tolerância, quero esboçar sucintamente as reivindicações de tolerância do Iluminismo. Em termos

bastante simplificados, elas podem ser descritas a partir de duas posições: uma ligada àquilo *contra o que* se voltavam; a outra, àquilo *em favor do que* se empenhavam.

O postulado da tolerância voltava-se contra todas as formas de opressão e perseguição encontradas na história das nações cristãs. As guerras civis religiosas do passado ainda serviam como exemplos que alertavam contra Igrejas e seitas obcecadas com o poder e que, confiantes na sua revelação, acreditavam firmemente que tinham o direito de impor a sua respectiva verdade. Sangue, terror, perseguição e desterro, penas de galé, inquisição, assassinatos judiciais, desapropriação e roubo, emigração e fuga, caça às bruxas e morticínio – com todos esses temas estava familiarizado qualquer escritor que se julgasse esclarecido [*aufgeklärt*]. Essas pessoas julgavam estar numa posição mais elevada que a de séculos anteriores, os quais, comparados ao século XVIII, teriam sido muito piores.

Mas também o presente exigia que fossem feitos todos os esforços para eliminar os resíduos da intolerância bárbara. Ainda havia muitas perseguições no dia a dia: na França, com a sua Igreja Católica estatal e o trauma da expulsão dos huguenotes, e com os processos e assassinatos judiciais contra supostos depreciadores da religião, ações que Voltaire não se cansava de desmascarar. Na Inglaterra, predominava o desnível hierárquico vigiado pela Igreja Anglicana, que marginalizava politicamente todos os católicos e *dissenters* por meio dos *Test Acts* (1581, 1673, 1678). O Sul católico da Europa parecia oferecer *eo ipso* o exemplo da superstição bárbara. E mesmo que a Alemanha ainda se apresentasse relativamente bem nessa comparação, graças às suas regras de paridade estamental, ainda não podia ser chamada de país de liberdade de consciência individual, pois o que era tolerado dependia do reconhecimento institucional de confissões por parte dos estados territoriais, não sendo permitida a liberdade de religião como tal. Não era um direito fundamental do indivíduo nem

mesmo a liberdade de emigração de membros de confissões legalizadas no âmbito do direito imperial.[3]

Se tentarmos determinar de modo ideal-típico as posições contra as quais os iluministas se voltavam, veremos que se tratava dos privilégios, garantidos institucional e legalmente, que tinham as Igrejas – independentemente de serem ou não observados na prática. Nenhuma Igreja deveria ter direito a uma validade geral, disfarçada pelo Estado. Nenhuma Igreja deveria poder estabelecer em que crença se deve crer, nem impor os rituais ou dogmas de uma fé. Evidentemente, o impulso dos iluministas era balanceado de modo diferente em cada país e podia ganhar diferentes ramificações, a depender da situação jurídico-eclesiástica de que se partia.

Em favor do que se empenhavam os iluministas? (Se é que nos é permitido fazer uma avaliação geral.) Um denominador comum às muitas vertentes iluministas pode ser encontrado, em primeira linha, no grande deslocamento das problemáticas herdadas da tradição. O debate já não girava em torno da verdade desta ou daquela confissão e da sua organização eclesiástico-estatal ou intraeclesiástica. O ponto de referência passou a ser o indivíduo, que devia reivindicar a própria liberdade, independência e autonomia. A forma de realizar essa reivindicação não era mais uma questão das religiões estabelecidas ou da adesão a Igrejas, seitas ou congregações. A questão primária era como organizar politicamente a sociedade. Dessa perspectiva, as Igrejas se transformavam em organizações formadas em torno de vínculos de caráter privado, em comunidades de pessoas que compartilhavam a mesma fé. Assim, a tolerância em relação a cada decisão particular sobre a fé, ou em relação à convicção subjetiva, transformou-se em precondição para uma sociedade bem organizada. Esse era o programa geral, deduzido do direito natural, daquilo que podemos chamar de Iluminismo. Como disse Frederico II, citando, aliás, Locke: cada um deve ser feliz ao seu modo.

A mudança de época – que se anunciava havia séculos, se estendeu em longo prazo e foi preparada por autores cristãos – alterou o quadro de referências a partir do qual a existência era interpretada e experimentada. A pessoa individual, com sua consciência subjetiva, foi declarada o ponto de partida de toda organização social, substituindo assim a comunidade de fé, a congregação ou a Igreja – organizada pelo Estado ou não. As teorias contratuais do direito natural solaparam as fundações da providência divina, dos dogmas revelados e das certezas históricas tradicionais: tudo o que apresentava a Igreja como grandeza histórica autônoma passou a carecer de legitimação. Nenhuma comunidade religiosa, nenhuma sociedade eclesiástica [*Kirchengesellschaft*] (tal como elas então se estilizavam) gozavam de primazia diante dos indivíduos, que agora deveriam se congregar por decisão própria e livre. O postulado da tolerância pretendia criar um espaço de liberdade contra todos os privilégios e vantagens que as Igrejas tradicionalmente reclamavam para si mesmas. A última instância de todas as questões religiosas deveria ser a consciência autônoma. Garantir a liberdade desta era o mandamento mais importante da tolerância que o Iluminismo se impôs e que, na sua crença num consenso natural mínimo, queria ver protegido pelo Estado.

Do ponto de vista da história efeitual [*Wirkungsgeschichte*],[4] numerosas minorias cristãs de observância mística, espiritualista ou racional, a começar por Lutero, avançaram essa liberdade de consciência.[5] Mas os iluministas diferenciavam-se dessas posições, que entendiam como precursoras das suas, na medida em que desvincularam o critério da certeza da fé e a revelação escrita, considerada em sua singularidade histórica. A lei natural, o sentimento natural e o coração natural, a introspecção racional [*Vernunfteinsicht*], o bom senso humano [*der gesunde Menschenverstand*] e os ensinamentos morais universalmente compreensíveis pareciam oferecer-se como plataforma neutra e indiferente em relação a todas as confissões e

Igrejas, a partir da qual a soma de todas as consciências individuais seria capaz de encontrar um novo sentido de comunidade [*Gemeinsamkeit*].

Em outras palavras, a exigência de tolerância dos iluministas não pretendia apenas prevenir, não era apenas negativa. Tinha por objetivo não só impedir as Igrejas institucionalizadas e as seitas estabelecidas de atacar pessoas de outras fés, exercendo pressão e terror sobre elas. Dentro do Iluminismo desenhou-se, ainda que de maneira fragmentária, um tipo de religiosidade universal que continuava a se ocupar dos problemas tradicionais da onipotência de Deus, da imortalidade da alma, da justiça e do livre-arbítrio. Mas, para além disso e de modo decisivo, tal religiosidade desprendeu-se da ordem tradicional de dominação, por força da qual as Igrejas conseguiam impor ao Estado as suas pretensões dogmáticas contraditórias. Como Sohm ainda registrava, os privilégios políticos e sociais tornavam contestáveis as Igrejas e os teólogos.

Enquanto no século XVII era possível regulamentar politicamente, e só politicamente, as questões religiosas, o Iluminismo passou a exigir que todas as questões religiosas fossem consideradas não só politicamente, mas também social e moralmente, tendo em vista a organização social do mundo cotidiano. A religião transformou-se em uma necessidade entre outras.

Não há dúvida, ademais, de que também resulta do Iluminismo e do seu duradouro impacto a crescente liberalidade ou neutralidade dos Estados, bem como a crescente autodeterminação – ou indiferença – dos indivíduos em questões religiosas. Mas não falemos mais disso.

Perguntemos antes: como se apresenta o cálculo contrário? Onde o Iluminismo esteve disposto a praticar a tolerância que reivindicava para si? Minha tese principal é a de que toda tolerância leva a situações aporéticas, que não podem ser resolvidas de maneira inequívoca. A tolerância transforma-se em problema histórico sempre que surgem conflitos insolúveis, que não podem ser resolvidos no mesmo momento ou na mesma situação, mas só no decorrer do tempo. Assim, a transformação

paradigmática do século XVIII, isto é, a transformação das controvérsias sobre a revelação religiosa em postulados para a reorganização social, trouxe consequências com as quais precisamos lidar ainda hoje.

Comecemos com Locke, cuja carta de 1689 sobre a tolerância foi um dos textos mais citados nos anos seguintes.[6] Locke via-se diante do desafio secular que caracteriza o nosso limiar histórico: ele tentou excluir da política todas as motivações religiosas que até então haviam causado tanta miséria e infelicidade. Antes de 1688, porém, tal argumento não podia agradar nem à Coroa inglesa nem ao Parlamento, tal como então constituído. Sua proposta parece tão simples quanto clara: separação estrita entre Estado e Igrejas, assim como liberdade irrestrita de consciência – uma liberdade de consciência definida, nos termos do direito natural, como anterior a qualquer participação em comunidades religiosas. Com esse programa, Locke se apoiava em experiências e em postulados bastante discutidos, que haviam sido estabelecidos e compilados já na época da libertação holandesa e da Revolução.[7] O que distinguia Locke era que ele não mais se via sujeito a artigos de fé – com exceção da hipótese fundamental deísta, sobre a qual ainda falarei. Artigos de fé devem ser tratados como assuntos puramente privados, a serem regulados de modo autônomo pela respectiva Igreja ou comunidade religiosa. A única preocupação do Estado deveria ser a observância das leis que asseguram a ordem pública, ou seja, proteger a liberdade de todos e a propriedade. Até aí, tudo bem. Mas os conflitos que irromperam logo que artigos de fé concretos passaram a ser tratados em situações concretas não puderam ser resolvidos por Locke, nem mesmo na sua teoria.

Por exemplo, uma pessoa que entrava em conflito com sua comunidade religiosa podia ser excomungada. Isso significa que, dentro de cada Igreja, os membros da comunidade ou seus representantes podiam definir os limites da própria indulgência. Com isso não aconteceria qualquer injustiça contra a pessoa excluída, pois esta, como cidadão protegido pelo Estado,

continuava a usufruir de todos os seus direitos seculares. Prova disso é que o excomungado não sofria qualquer prejuízo quando era excluído da eucaristia: uma vez que não pagara o vinho e o pão com o próprio dinheiro, não teria qualquer direito legal sobre eles. Do ponto de vista do direito civil, não estava sendo privado de nada, muito menos roubado.[8]

Aparentemente, Locke tentou atenuar o constante problema da intolerância da Igreja na querela acerca da eucaristia, jogando-o simplesmente para debaixo do tapete. Em comparação com isso, os dois pastores, um luterano e um calvinista, que em 1707, em Königsberg, na Prússia, ofereceram um ao outro a eucaristia é que estavam realmente a exercitar a tolerância. A tolerância de Locke era possível porque seu desafio se dirigia a um outro tipo de homem: trata-se do "*honest, peaceable and industrious man*",[9] cujas expectativas de salvação extramundanas se vinculavam a uma livre decisão interior, mas não à sua filiação a uma comunidade religiosa, por exemplo, àquela em que havia nascido. No entanto, as implicações advindas da exclusão da comunidade eucarística faziam-se notar muito fortemente, como no caso de Kepler, que, banido repetidas vezes pelos Habsburgos, não pôde sentar-se à mesa do Senhor, nem na cidade contrarreformada de Graz, nem na cidade luterana de Tübingen. Por motivos religiosos ligados à sua indulgência e fraternidade para com os reformados, Kepler havia se recusado a assinar a Fórmula da Concórdia.[10] Por isso, do mesmo modo que lhe era negada a eucaristia, era-lhe negado também qualquer cargo público. A um cristão corajoso como Kepler, a justificativa da tolerância fornecida por Locke teria parecido pura blasfêmia. Para as pessoas afetadas por esse tipo de consequência, a separação entre Estado e Igreja, exigida por Locke, significava uma tolerância meramente formal e abstrata que, no dia a dia, podia arrebatar a um fiel a vontade de viver.

Se tivesse sido confrontado com a nossa observação histórica, Locke poderia ter respondido que, segundo a sua teoria, a pessoa afetada sempre

teria tido a opção de se filiar a outra comunidade religiosa, pois a liberdade de escolha sempre teria imperado em toda parte. Falando em termos do direito civil, todas as Igrejas tinham o direito de fazer o que bem quisessem, contanto que não fizessem o que estava proibido por motivos de garantia da ordem pública. Por isso, do ponto de vista da ordem civil, não interessava se o que era consumido numa Igreja era pão e vinho, ou peixe e cerveja.[11] Uma Igreja podia até mesmo sacrificar animais, contanto que tal sacrifício não fosse proibido pelas leis civis referentes ao abate de animais.[12] Locke apresenta esses exemplos não com a ironia típica de Voltaire, mas com um humor britânico. Em todo caso, fica claro que ele está tentando se desviar do problema. No fim das contas, ele era indiferente aos dogmas e símbolos, às confissões de fé, às justificativas ou realizações extraídas da Bíblia. Por isso, restringiu firmemente o espaço daquilo que devia ser considerado essencial nas questões religiosas e, assim, ampliou igualmente o espaço do que devia ser tido por indiferente. Ele, de certa forma, era um superlatitudinário. Tudo o que tivesse a ver com artigos de fé e com a organização da Igreja pertencia às coisas perante as quais se deveria permanecer indiferente; por isso, pôde delinear o espaço daquilo que podia ser tolerado, o que para muitos cristãos convictos passava a impressão de intolerância.

Locke, porém, viu-se obrigado a impor limites à tolerância a partir do seu próprio esboço. Em primeiro lugar, naturalmente, todos precisavam obedecer às leis civis. Apenas quando essas leis colidiam com as pretensões de uma Igreja ou seita é que ressurgia o velho problema: neste caso, Locke via apenas duas possibilidades, a submissão às leis civis ou a resistência a elas. Se o povo se visse obrigado à resistência, não haveria neste mundo juiz algum que pudesse arbitrar a disputa entre o povo e o príncipe: somente Deus poderia decidir. Assim, Locke capitulou diante do desafio histórico central, perante o qual Hobbes ainda havia podido decidir em favor de uma Igreja do Estado.

Locke abre mão de qualquer consequência sistemática, desviando-se pragmaticamente para o terreno das considerações psicológicas e pedagógicas: todas as Igrejas devem ser incentivadas a pregar e a praticar a tolerância. De certa forma, era um feliz acaso histórico que o Evangelho também exigisse o mesmo. A pressão por tolerância mútua, na opinião de Locke, resultava em primeira linha da necessidade de uma Constituição fundamentada na liberdade e na propriedade. A tolerância precisava ser praticada e, se necessário, obtida à força. Mas, na Inglaterra dos Stuart, faltava-lhe um público ao qual pudesse se dirigir. Por isso, Locke capitulou também aqui, restando-lhe apelar ao bom senso e esperar que o governo e o povo reconhecessem as vantagens da tolerância religiosa.

Em segundo lugar, Locke identifica outra limitação à tolerância, que, na época, vigia quase sem exceção: os ateus não podiam ser tolerados de forma alguma. Nesse contexto, a tolerância se transforma repentinamente de reivindicação jurídica geral em privilégio. Ser tolerado é um privilégio de todos os que acreditam em Deus, mesmo que pratiquem a idolatria. Isso valia tanto em Constantinopla quanto na Europa ou na América. Pagãos, judeus, muçulmanos e cristãos gozam da proteção da tolerância, contanto que reconheçam um Deus que seja capaz de assegurar a observância das regras morais fundamentais da sociedade. Os ateus, porém, permanecem excluídos. Aqui revela-se, de repente, o quão determinado pela tradição era o caminho que atravessaria o limiar de época. Destilada da teologia cristã, a metafísica do deísmo impôs, à tolerância, limites políticos que só foram ampliados ou anulados pelas variantes materialistas do Iluminismo tardio.

Em terceiro lugar, Locke dá um passo adiante. A crença num Deus não é apenas uma questão de interioridade, da pessoa privada. Sendo a garantia de toda obrigação moral, Deus também precisa ser reverenciado publicamente. Por isso, todos ficam obrigados a se filiar a uma Igreja, como forma de comprovação pública. A tolerância, portanto, ainda permanece vinculada estritamente à Igreja, sendo concedida para amenizar os conflitos entre as

Igrejas – mas é também, *per negationem*, um veículo da coerção: cada um é forçado a ser membro de uma Igreja para que possa ser tolerado. Spinoza, ao ser excluído da Sinagoga, teria sido obrigado a se filiar a uma congregação cristã. Aqui evidencia-se de maneira particularmente clara até que ponto Locke permaneceu sujeito à realidade pré-formada pelo cristianismo. Ele não conseguia imaginar uma separação entre Estado e Igreja que dispensasse as próprias Igrejas como desnecessárias. Também aqui o Iluminismo tardio irá bem mais longe.

Em quarto e último lugar, é preciso mencionar que também os católicos são excluídos da zona da tolerância – de modo sistematicamente consequente, não por razões religiosas, mas porque a Igreja Católica permanecia constitucionalmente vinculada a instâncias extra e supraestatais. Com isso, essa Igreja violava a premissa de que a tolerância só seria possível se o poder social e estatal mantivesse sob seu controle todas as condições externas.

Qual era, então, a mudança de época apontada e pretendida por Locke? Seus argumentos livram todas as seitas e Igrejas cristãs da acusação (de fácil comprovação empírica) de serem intolerantes. Ele dirige-se em primeira linha contra a Coroa e o Parlamento, contra todo poder secular que se sirva de ajuda religiosa para exercer o governo. Por isso, só eles devem ser responsabilizados quando os oprimidos pelas religiões se insurgem ou quando a superstição se propaga. A culpa é do Estado, que não consegue assegurar condições à discussão pacífica dos melhores argumentos. Quando, então, Estado e Igreja são concebidos em separado, cabe ao poder estatal decidir o que pode ser tolerado, tendo em vista a ordem externa.

Por trás desse modelo, que provém de Hobbes, esconde-se uma nova filosofia social: a suposição de que o governo pode proporcionar a tolerância surgiu da crença numa razão fundamentada pré-eclesiasticamente numa divindade deísta. Com isso, Locke argumentou, *nolens volens* [querendo ou

não], de modo intolerante em favor daqueles cristãos que estavam confortáveis com as suas próprias origens.

De modo postulatório, Locke estabelece limiares altos para a tolerância, que, por motivos de utilidade social, não podiam ser transpostos. Se o governo não conseguisse reconhecer essa utilidade, restaria a Locke confiar no *common sense* dos cidadãos, que não poriam em risco os ganhos do seu próprio trabalho. Era mais importante assegurar a liberdade e a propriedade do que resolver questões referentes à verdade, tal como fixadas institucionalmente em dogmas ou ritos.

São essas as posições a partir das quais o Iluminismo viria ampliar, no futuro, as suas reivindicações de tolerância. Ao mesmo tempo, porém, o Iluminismo elevaria os limiares da intolerância, sem os designar explicitamente. O ritmo de Locke será agudizado e acelerado. As religiões eclesiásticas e as denominações cristãs positivas serão repelidas com argumentos. Esse processo será demonstrado por meio da análise de algumas das suas etapas – de algo como uma história [*Historie*] abreviada hipoteticamente –, a começar pela França.

O artigo da *Enciclopédia* sobre a tolerância, de Romilli, alimenta-se fundamentalmente das premissas de Locke. Mas – e isso corresponde à situação francesa – na medida em que a Igreja estatal absolutista possuía um monopólio superpoderoso em comparação com a Igreja Anglicana inglesa, a reivindicação de tolerância se tornou agressiva: voltou-se contra o próprio cristianismo, que parecia institucionalizado na Igreja estatal. A culpa pela intolerância universal não é mais atribuída – como ainda o fora em Locke – apenas aos governantes. Agora é repartida entre os próprios cristãos, que Locke ainda havia poupado por causa da situação pluralista da Inglaterra. Não valeria a pena e seria inútil, registra a *Enciclopédia*, tentar lembrar os cristãos intolerantes dos princípios do amor ao próximo, pois esses princípios teriam sido esquecidos desde Constantino. "Os cristãos não podem tolerar ninguém que não se adapte às suas ideias."[13] Por isso, parecia

bastante razoável que todos os povos se unissem para provocar o fim desses inimigos da espécie humana, que, sob o pretexto da religião, nada veem de ilegítimo na subjugação da humanidade. Assim, seria dever de todo soberano reprimir com rigor os dogmas rebeldes e bárbaros (isto é, cristãos). Enquanto Locke, desde o ponto de vista da separação entre interior e exterior, tendia a interpretar a intolerância como uma opressão puramente secular ou política, a *Enciclopédia* identifica de modo muito mais direto qualquer tipo de intolerância e as próprias Igrejas cristãs.

Como sempre na história, uma posição forte e rígida – como não se podia negar que era a da Igreja Católica na França por volta de 1750 – provoca uma resposta igualmente agressiva. Passa-se, assim, por cima da fórmula conciliatória de uma tolerância a ser encontrada de maneira pragmática. Por trás da exigência de tolerância, manifesta-se muito mais uma intolerância invertida – que é marca distintiva de numerosos escritos produzidos pelo Iluminismo na França após meados do século.

Qual foi, então, a posição contrária assumida por Romilli na *Enciclopédia* de d'Alembert e Diderot? A diversidade de opiniões religiosas precisaria ser aceita como um mal necessário: até aqui, o artigo segue em conformidade com Locke. Porém, sobretudo os *novateurs*, os renovadores, teriam de gozar de uma liberdade irrestrita para fermentar os espíritos. Essa reivindicação ainda se pode conciliar com o princípio da discussão livre, defendido por Locke, mesmo que já aponte para além deste. Por trás desse postulado anuncia-se já uma nova ordem social, que não só deve ser viabilizada a partir da situação vigente – como em Locke –, mas é imposta com a autoridade de Rousseau. Numa só frase: que o Estado seja um. "*Que l'Etat soit un; que le prêtre soit avant tout citoyen*."[14] Enquanto Locke ainda dizia que cada um era naturalmente também um cidadão, a *Enciclopédia* vai além: o padre precisa ser, em primeiro lugar, cidadão, antes de defender sua religião. Sua autoridade é de natureza puramente espiritual; deve, por isso, limitar-se à doutrina, ou seja, a admoestar as pessoas e, antes de tudo, a

pregar a virtude. Aqui manifesta-se claramente aquela religião civil intolerante postulada por Rousseau, a qual já não podia, diferentemente do que ainda era o caso em Hobbes, remeter a Cristo como salvador. A *Enciclopédia* definiu o "*accord totale*" como igualdade dos costumes, amor às leis e à pátria, malgrado todas as diferenças que as opiniões religiosas trazem consigo.

A reivindicação por liberdade de pensamento e de crença já não servia mais para canalizar ou neutralizar os conflitos entre as diferentes confissões: transformou-se num meio para propagar uma nova ordem social que excluía a religião cristã. Impuseram-se sorrateiramente novos limites à tolerância. E, no contexto funcional do sistema absolutista francês, a antítese foi, consequentemente, mais radical do que na Inglaterra ou na Alemanha.

Para comprová-lo, apele-se a uma testemunha do Iluminismo tardio, que, aluno de Diderot e de Rousseau, jamais conseguiu subir além da segunda divisão dos escritores iluministas: Louis-Sébastien Mercier. Ele dominava perfeitamente as estratégias de distribuição de culpa pelas quais a própria moral sempre esteve, está e estará presente no direito. Não nos interessa aqui se eram ou não cabíveis as críticas situacionais que Mercier fazia ao sistema social da época, mas antes os limites da tolerância retraçados pelo Iluminismo no decurso da popularização da sua programática. Em 1770, Mercier compôs sua primeira utopia, que, partindo de oposições espaciais, se estendia ao futuro temporal. Como num sonho, ele antecipou a Paris de 2440. Estimou aí as consequências que adviriam caso fossem ouvidas as suas críticas aos Estados do ano de 1770. De Versailles sobraram apenas as ruínas, e a Bastilha já não existe. E mais: já não existe jurisprudência, tampouco teologia. Vigora uma religião geral, fundada na moral, que dispensa qualquer teologia e qualquer direito legal. Os dois Testamentos foram substituídos pelos "novos testamentos", escritos por cidadãos virtuosos para usufruto de sua descendência e com os quais eles procuravam assegurar uma espécie de imortalidade neste mundo. Os criminosos que,

porventura, ainda existam submetem-se voluntariamente à pena de morte, para assim também ter o seu quinhão de imortalidade no âmbito da moral terrena.[15] Nesse sentido, parece que o governo da virtude, cujo experimento jacobino conhecemos *ex post*, parece não precisar mais da tolerância. A intolerância torna-se inútil no tribunal da moral, pois esta não permite alternativas. Sem mencionar a palavra explicitamente, a visão de Mercier contém numerosos indícios do Terror, indícios inicialmente indiretos e depois explícitos daquela intolerância inconsciente de si mesma que é exercitada pela virtude.

Casamentos motivados por interesses econômicos, por exemplo, são coibidos; cada matrimônio é, por ordem do Estado, um casamento por amor, obviamente sem maquilagem, talco ou manicure, tal como prescreve a própria natureza.[16] Mas a intolerância prática vai além disso: escritores – no terceiro milênio, todo cidadão é um autor – que atentem contra a moral pública são obrigados a esconder o rosto atrás de uma máscara e são supervisionados por dois censores até que sejam capazes de revogar seus erros por meio de uma autoacusação. Nesse momento, a máscara poderá ser retirada. Assim, o símbolo do submundo, para o qual os pensadores desviantes do passado haviam sido obrigados a emigrar pela intolerância dogmática dos cristãos, é invertido e passa a ser aproveitado de forma positiva. Outrora um símbolo da proteção contra a perseguição, "*l'homme au masque*" transforma-se agora em símbolo de uma espécie de última chance, concedida àquele que ainda não se submeteu às regras universais da moral pública.[17]

O que acontece com a censura, cuja abolição era um postulado constante do Iluminismo radical? É claro que volta revigorada. A *Enciclopédia* converte-se no livro elementar da formação escolar burguesa, no ponto de partida para todos os progressos futuros. O restante dos livros é dividido em três classes: a primeira é representada pelos livros proibidos por lei, de conteúdo lúbrico ou imoral. São queimados. A segunda consiste nos livros

parcialmente expurgados – Corneille e Voltaire, por exemplo. A terceira é representada pela leitura não abreviada daqueles autores que agora são publicados em edições de bolso acessíveis a todos: em primeiro lugar, a obra completa de Rousseau. Não resta dúvida: o Iluminismo conduz à ditadura educacional. Surge assim uma nova aporia que resulta necessariamente em intolerância. Pois como assegurar constitucionalmente a autonomia dos cidadãos se os mesmos cidadãos ainda não alcançaram aquele grau de autodeterminação exigido pelos iluministas?

Aquilo que, na teoria, é declarado como libertação, na empiria revela-se como coerção à libertação. A separação entre dentro e fora, entre poder público exterior e fé interior, que estivera contida na teoria cristã dos dois mundos, entra agora numa nova fase de transmissão osmótica. Assim que a religião, para cujo bem se impunha a tolerância às Igrejas e às seitas, é substituída pela moral, solapa-se a linha variável de separação entre dentro e fora. Desaparece o compromisso entre Estado e Igreja, ao qual Locke ainda pôde recorrer. No seu discurso teórico, a moral iluminista leva a um rigoroso controle das convicções, que exige a submissão em nome da espontaneidade, pois a verdade da razão e da natureza só pode ser incontestavelmente uma, tão uniforme quanto o Estado formado por cidadãos esclarecidos sobre si mesmos.

Poder-se-ia objetar que o livro de Mercier era uma utopia, a qual, de acordo com as convenções deste gênero literário, não pretendia conter afirmações que pudessem ser empiricamente resgatáveis. Tal objeção é natural, pelo menos à luz das nossas experiências e da nossa condição de geração posterior. Mas Mercier apresentou ao público o seu sonho como algo totalmente desejável e realizável, e sobretudo como um programa positivo. O texto foi lido assim, e também foi assim que o próprio autor o interpretou, no início da Revolução Francesa. A Mercier e à maioria do seus leitores apenas escapou uma coisa: que tal utopia encarnaria o mais elevado grau da intolerância, pois nela até mesmo a abertura para um outro mundo

é obstruída. Enquanto a separação entre Estado e Igreja ainda abre espaços de tolerância, que podiam ser derivados da tradição da teoria cristã dos dois mundos, no caso de Mercier a situação agudiza-se. Para ele, a crítica das ideologias já teria destruído a zona de alívio antes representada pelo "outro mundo" cristão. Assim também se perdeu qualquer fórmula conciliatória que fosse capaz de estabelecer empiricamente um bolsão de tolerância entre vida secular e vida espiritual.

Trata-se aqui de uma nova aporia, a despeito de toda analogia estrutural que se possa estabelecer entre a intolerância, resultante da certeza da revelação cristã, e a moral iluminista.

Mas este não foi o único resultado da rigorosa posição moral do Iluminismo tardio. Por isto, recorramos a mais uma testemunha, que defendia uma posição contrária e extrema: o Marquês de Sade. Sua teoria também termina no beco sem saída de uma intolerância inevitável. Enquanto se entregava apenas à libertinagem, Sade ainda se movimentava no âmbito dos moribundos padrões de comportamento estamental das camadas superiores. Mas ele se tornou também uma vítima desses padrões – por força de uma *lettre de cachet*,[18] a qual podia agradecer à sua sogra. Durante as longas décadas de isolamento que passou em Vincennes e na Bastilha, Sade levou às últimas consequências teóricas o esclarecimento [*Aufklärung*] do ser humano sobre si mesmo. O que Rousseau tentou alcançar em suas *Confissões* – apertar até o infinito o parafuso do desmascaramento de si mesmo para apoderar-se da moral natural – foi feito na mesma intensidade também por Sade, só que com intenção contrária. Este procurou libertar o mal da sua oposição moral ao bem, tornando-se ateu por consequência antropológica. A liberdade de ambos, de Rousseau e de Sade, termina numa falta existencial de indulgência que se manifesta sob sinais opostos. Não pretendo realçar aqui a disposição psicológica dos dois autores, que dava ao ressentimento asas para funcionar como uma das suas principais fontes de conhecimento. Na história dos argumentos dos

iluministas, a lógica das ideias desses autores e o desdobramento consequente das mesmas podem ser interpretados sem recurso às constelações psicogenéticas dentro das quais eles as pensaram.

O tema de Sade não é o ser humano como ele (empiricamente) é; nem é o ser humano tal como (do ponto de vista do direito natural) deveria ser; tampouco é o ser humano tal como finge ser – embora Sade tenha tido, como nenhum outro, a capacidade de desmascarar as doutrinas morais e os postulados de virtude dos seus contemporâneos. O seu verdadeiro tema é o ser humano como ele *pode* ser. É o homem que aproveita todas as suas possibilidades, todas as reservas de potência sensorial situadas além do bem e do mal, para então, com uma volúpia refletida, experimentar até o final todas as possibilidades de arrebatamento. O fato de que a ciência da patologia sexual surgiu daí é apenas *um* resultado. Pois a teoria de Sade vai muito além disso: sua anarquia fundamentada antropologicamente termina num sistema autoritário.

O prazer que se supera constantemente não pode ser satisfeito. Ele move-se para um estado de isolamento refletido, em que vigoram compulsões que induzem à morte como uma forma de consumação. Por isso, o manicômio da libertinagem na Floresta Negra é organizado como uma maquinaria de morte previsível e pré-programável. A degradação do ser humano à condição de objeto de prazer – aclamada e intensificada de modo sadomasoquista – termina com seu extermínio. O assassinato faz parte do ciclo da natureza, apenas acelerando as metamorfoses de um corpo em outras formas de vida. A natureza em si não tem o menor interesse pelo gênero humano. Quando este extermina a si mesmo, trata-se de um ato de perfeita autonomia. Sade desenvolve um tipo de escatologia nomológica para a extinção humana, à qual a natureza sobrevive.[19] Isso tem consequências do ponto de vista do planejamento. Como formula um político principesco em *Histoire de Juliette*, de Sade: "É isto: o governo precisa regulamentar até mesmo a população, precisa ter em suas mãos

todos os meios para a aniquilar, quando a temer, e para a multiplicar, quando achar necessário."[20]

Sem deixar qualquer dúvida, Sade ousou extrair consequências teóricas da autonomia incondicional do ser humano, consequências essas que já apontam para a nossa experiência no século XX: intolerância por desespero, por isolamento, sem chance alguma de elevar o prazer. Daí decorrem, para Sade, as consequências da eliminação da Igreja e da religião cristã. Ele deixa que seu príncipe continue a pensar da seguinte maneira: "Precisamos então substituir as quimeras religiosas pelo terror extremo. Se o povo for libertado do medo do inferno futuro, entregar-se-á a todo tipo de coisa tão logo o inferno esteja destruído. Então, que esse medo quimérico seja substituído por leis penais de extremo rigor."[21] Sade justificou essa passagem clássica da anarquia para o terror e para a ditadura de uma maneira pré-política e antropológica, e não mais política e histórica.

A liberdade de todos é garantida por um estado de anarquia em que só se reconhecem as leis que também permitem que o mal tenha livre margem de ação. A ordem apropriada assenta-se num mínimo de coerção, ao qual corresponde um máximo de terror como potencial de intensificação do prazer. Por meio da reflexão, o espírito que se vê entregue ao corpo adquire uma distância que o deixa sistematizar a liberdade de exposição erótica. Desenvolve-se numa sistemática completa, num tipo de sistema linneano das crueldades. Com rigor cultual, ritualizado e protegido por regras de tabu, Sade desenvolve uma liturgia do assassinato em que este aparece como resultado do prazer refletido e dos modos de privação deste. O mandamento de amar o próximo, de certo modo, é levado a sério de maneira materialista e – ao contrário do que acontece na religião cristã – culmina na sacralização do mal e na negação aberta do amor como expressão de hipocrisia e fraqueza.

Nós estamos hoje, no século dos campos de concentração, mais bem equipados para ler e ver o fundo de realidade presente nas visões do

Marquês. Mas não devemos esquecer até que ponto os conhecimentos de Sade haviam sido proporcionados por sua própria situação. Ele passou mais ou menos a metade da vida em prisões e manicômios – jamais por causa de sentenças judiciais, sempre em razão de atos administrativos. E isso malgrado os diferentes regimes durante os quais permaneceu preso: o *Ancien régime*, o governo dos jacobinos e a ditadura de Napoleão. Não surpreende que tenha aprendido a manusear as armas da crítica das ideologias. Por trás da comiseração que outros lhe demonstravam, ele descobria o amor-próprio; por trás dos atos caritativos, reconhecia as fraquezas dos doadores; por trás da virtude, a hipocrisia. Em 1793, quando Kant desmascarou na sua filosofia da religião as muitas formas da loucura religiosa, uma loucura foi excluída: a "loucura da virtude". Esta não poderia existir, pois a "convicção da virtude se ocupa de algo real (...). Dar-lhe o mais alto valor não equivale à loucura como no caso dos exercícios devocionais da Igreja, mas antes a uma contribuição concreta para o melhoramento do mundo."[22] Sade, que concebe o ser humano a partir das pulsões deste, teria destroçado essa afirmação caso a tivesse chegado a ver na prisão. E ninguém o teria podido refutar – e nem mesmo consolar.

Registramos então dois resultados contrários em nosso conjunto de exemplos extraídos de fontes francesas do Iluminismo tardio. O que os une é a intolerância. Mercier representa uma ditadura da virtude, que parece se tornar supérflua na medida em que coage o ser humano à submissão voluntária. Sua liberdade é obtida pela autoacusação dos cidadãos; sua comunidade burguesa forma-se por meio da coerção à conformidade moral.

Sade representa a rebeldia, a revolta anárquica contra qualquer coerção – e termina numa sistemática do terror, para dentro da qual os iluministas virtuosos não conseguiam espreitar. Fornece aos seus inimigos, que sempre lhe são superiores, uma explicação de como se pode dar e realizar um terror que leva à morte. Sua posição na sociedade sempre foi fraca, do mesmo modo que ele próprio ficava tímido diante da aparente autoconfiança dos

cidadãos virtuosos. Mas, em compensação, sua imaginação racional lhe permitiu reconhecer estruturas de coerção que o ser humano pode realizar, consciente ou inconscientemente, a qualquer momento. E quando tais estruturas se tornam realidade, é graças a Sade que hoje podemos sondar melhor as motivações que as impulsionaram. Aquilo que, no espaço de experiência cristã, pode (do ponto de vista da história efeitual) ser interpretado como a metamorfose do diabo pertence a um potencial sempre disponível e inesgotável da nossa modernidade.

Para encerrar, quero voltar ao Iluminismo na Alemanha. Os limites da indulgência, que aqui decorrem de modo imanente da teoria e da prática do Iluminismo, têm contornos diferentes daqueles dos franceses. Em termos gerais, pode-se dizer que o Iluminismo francês havia mantido uma oposição frontal em relação ao cristianismo, o qual o ameaçava sob o manto institucional da Igreja Católica estatal. Grande parte da intolerância emergia, como numa espécie de reflexo especular, diante da dogmática católica, dos ritos – lembro aqui as missas negras em Sade – e da pretensão de salvação universal, tal como administrada pela Igreja –, pretensão que, no entanto, também está presente na moral social universal dos iluministas.

No cenário eclesiasticamente plural da Alemanha, o processo do Iluminismo [*Aufklärungsprozess*] transcorre de forma mais cuidadosa e também mais sublime. Encontramos maior proximidade com o Iluminismo anticatólico da França só entre os *illuminati* da Baviera, liderados de Weishaupt, um pupilo dos jesuítas. No sistema da sua sociedade secreta predomina o controle das convicções, exercido por superiores anônimos, cuja excessiva autoconfiança sempre os levava a perder de vista a realidade; assim, a intolerância infiltrou-se tanto na teoria como na prática dos *illuminati*. Mas não falemos mais sobre isso aqui. Mais importante, principalmente do ponto de vista da história efeitual, é o Iluminismo protestante do Norte da Alemanha. Este existiu numa constante osmose entre teologia e filosofia. As posições teológicas foram antes recalcadas

indiretamente do que atacadas diretamente. As posições eclesiásticas foram, por assim dizer, esvaziadas, pois, em essência – permitam-me esta generalização –, o Iluminismo alemão permaneceu religioso.

As linhas de frente, por isso, corriam por dentro da própria teologia. O desafio lançado pelo Iluminismo à teologia foi mais efetivo no longo prazo, gerando maiores consequências do que na França católica, que, desde a Revolução, abrigava em si uma contracorrente secular e laicista que se pode identificar com facilidade. Não ocorria o mesmo na Alemanha.

Permitam-me uma observação sobre Kant. Quando contemplamos o catálogo de obrigações exteriores que Kant estabelece para todo exercício religioso, constatamos que ele é breve. Em termos práticos, todas as pessoas são incentivadas a aceitar Deus "como autor moral do mundo"[23] e a imortalidade da alma, considerados elementos suficientemente convincentes da religião. Como diz Kant, que a cada um seja atribuído como obrigação pelo menos o efeito dessa convicção. A isso, soma-se outra obrigação exterior: a de ir publicamente à Igreja para dar testemunho do "Estado divino a ser realizado aqui na Terra".[24] Se esse sucinto catálogo de obrigações exteriores indicasse limiares intransponíveis, teríamos então um programa comedido de regras deístas, cuja violação suscitaria a intolerância na esfera pública. E, quando se leva em conta a história da função social do deísmo, é evidente e nada casual a proximidade entre a posição de Kant e os limites fixados por Locke, com a ultrapassagem dos quais também um iluminista teria que se tornar intolerante. O Estado precisa cuidar para que um consenso mínimo seja preservado, de modo a poder tolerar tudo o mais.

Mas o impulso de Kant se dirige também a outras metas. Em última análise, Locke considerava todos os artigos de fé apenas desde a perspectiva de sua função de não perturbar as regras da ordem social. O credo deísta e a filiação a uma Igreja tinham a vantagem de estabilizar essa ordem. Não é isso, todavia, o que acontece em Kant. A intenção deste era fundamentar "a religião natural enquanto moral", tornando-a algo unânime e, assim,

obrigatório para todos. Essa "unanimidade" de todos os seres humanos autônomos interligados por suas respectivas consciências deveria tornar dispensáveis as Igrejas: não à custa da religião, mas justamente para realizar, no futuro, a religião verdadeira. O ataque voltava-se de forma tão cautelosa quanto inequívoca contra todas as formas institucionalizadas de Igreja fundamentadas na revelação. Para Kant, tudo aquilo que, em termos de artigos de fé, for deduzido do fato histórico de uma revelação corresponde a uma "fé na história", a qual precisa se legitimar perante o foro da razão prática. Tomada em si mesma, essa fé é arbitrária e facultativa. Nesse aspecto, Kant segue os passos de Lessing. Reconhece que a religião revelada desempenha funções úteis, pois torna as pessoas receptivas aos mandamentos dos deveres morais. Mas é longa a lista de ritos, dogmas, sacramentos e supostos meios da graça: todos estes tendem a favorecer uma fé servil e o culto espúrio, o fetichismo e o fanatismo, a hipocrisia e a dominação do clero; a estabilizar uma elite de teólogos cultos, em vez de remeter o indivíduo àquela consciência que o motiva de forma inequívoca para uma vida racional e ativa, seja ele culto [*gebildet*] ou não. Vistas a partir de dentro, da Igreja invisível formada pela comunidade de obrigações morais, as Igrejas visíveis, externas, começam a se tornar dispensáveis e um dia serão abolidas. Com isso, Kant construiu uma posição que representava uma ameaça muito maior às Igrejas cristãs do que o ataque dos enciclopedistas franceses, justamente porque Kant não havia reduzido a religião a uma questão privada. Ele aponta aqueles mandamentos de uma moral inamovível que têm de estar dados para se poder praticar a religião, sem a necessidade de sacramentos, da Trindade, dos dogmas e até mesmo dos teólogos.

A história de uma revelação singular, ocorrida no passado, transforma-se num caso a ser esclarecido pela razão. A história do futuro, por sua vez, converte-se num campo de ação moralmente pré-programado. A graça transforma-se numa possibilidade de pensamento, que não chega a excluir a

ajuda divina na luta das consciências por atos justos. Segura, porém, é a pretensão universal da moral, diante da qual todas as Igrejas são reduzidas a artefatos históricos. Por isso, Kant pôde cunhar o amargo termo "eutanásia do judaísmo" – a que, no entanto, dava um sentido positivo. O judaísmo sofreria uma morte mansa quando a religião se impusesse como autorrealização moral da humanidade.

Fica claro que Kant – reduzido à sua perspectiva histórico-filosófica –, ao postular a liberdade de religião, não pode ter tido em mente a tolerância das religiões no plural. A força absorvente da sua religião moral, orientada para a prática, continha potencialmente uma pretensão de exclusividade, a qual poderia ser definida como implicitamente intolerante. Evidentemente, Kant teria refutado essa acusação com o argumento de que seria injustificada e, sobretudo, injustificável.

Depois da experiência dos últimos duzentos anos, pode-se dizer que também a posição de Kant nos leva àquela aporia que sempre de novo nos obriga a definir e a transpor os limites da tolerância. A pergunta sobre as cotas de participação da razão e da revelação nesse processo parece-me, desde Lessing e Kant, ter permanecido como um desafio que pouco se alterou e que os teólogos de hoje ainda têm de se colocar. Pois não importa até onde retracemos as raízes cristãs do Iluminismo – o Iluminismo foi também uma resposta ao cristianismo e nos levou para além deste. O quão longe esse movimento nos levou fica indicado no fato de que os atuais limites da tolerância não podem mais ser remetidos a problemas religiosos ou eclesiásticos. Hoje, esses limites são definidos de modo exclusivamente político.

---

[1] Por "época guilhermina" ou "guilherminismo" compreende-se o período de cerca de trinta anos definido pelos marcos temporais do reinado de Guilherme II (1888-1918). [N.R.]

[2] Rudolph Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Leipzig, 1893, 8ª ed., § 47, p. 175ss.

[3] Hermann Conrad, Religionsbann, "Toleranz und Parität am Ende des Alten Reichs", em Heinrich Ludz (org.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt, 1977, p. 155-192, e especialmente Meinhard Steiger, "Die Gewährung der Gewissensfreiheit durch Ernst Casimir von Ysenburg, Büdingen im Jahre 1712", em Otto Triffterer e Friedrich von Zezschwitz (orgs.), *Festschrift für Walter Mallmann*, Baden-Baden, 1978, p. 293-318; Christoph Link, "Toleranz im deutschen Staatsrecht der Neuzeit", em Peter F. Barton (org.), *Im Zeichen der Toleranz* (Studien und Texte zur Krichengeschichte und Geschichte, 2. Reihe, v. VIII), Viena, 1981, p. 17-38.

[4] Para a tradução desse termo, ver a nota dos revisores no cap. II, p. 44. [N.R.]

[5] Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923.

[6] John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, Englisch-Deutsch, org. Julius Ebbinghaus, Hamburgo, 1957.

[7] Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand. Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der Englischen Revolution*, Frankfurt am Main, 1981.

[8] Locke (anotação 4), p. 28.

[9] Locke (anotação 4), p. 106.

[10] Klaus Schreiner, Disziplinierte Wissenschaftsfreiheit. Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis freien Forschens, Lehrens und Lernens an der Universität Tübingen (1477-1945), Tübingen, 1981, p. 19ss.

[11] Locke (anotação 4), p. 60.

[12] Locke (anotação 4), p. 66.

[13] *Encyclopédie ou dictionaire raisonné*, Neufchastel 1751-1780 (reimpressão Stuttgart / Bad Canstatt, 1966), v. 16, p. 393.

[14] *Encyclopédie* (anotação 11), p. 394.

[15] Louis-Sébastien Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante*, org. Raymond Trousson, Bordeaux, 1971, p. 128ss, 148ss, 155ss.

[16] Mercier (anotação 13), p. 351ss.

[17] Mercier (anotação 13), p. 124ss.

[18] Carta régia que continha ordem de prisão ou de exílio. [N.R.]

[19] Marquês de Sade, *Philosophie im Boudoir*, ed. alemã de Peter Schalk, 3ª ed., Munique, 1977, p. 70.

[20] Citado segundo Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdã, 1947, p. 109.

[21] Horkheimer e Adorno (anotação 17), p. 107.

[22] Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", *Werke*, org. W. Weischedel, Darmstadt, 1956, v. 4, p. 845.

[23] Kant (anotação 19), p. 826.

[24] Kant (anotação 19), p. 875.

Quarta parte

Sobre a semântica da história constitucional

XVIII.
A historiografia constitucional e a história dos conceitos

"Todos os conceitos em que se condensa semioticamente um processo inteiro escapam a uma definição; só pode ser definido o que não tem história."[1] Se Nietzsche tivesse razão nessa sua afirmação desafiadora, os praticantes da história dos conceitos e da história constitucional teriam de se virar sem definições. Pois o historiador conceitual investiga conceitos em que estão armazenados processos sociais e políticos que se estendem ao longo de gerações e, frequentemente, de séculos. Ainda que a emergência de conceitos tenha se dado num momento único do tempo, ainda que seja sempre singular o uso de conceitos numa situação concreta, todos eles sempre já tiveram de passar por um processo semiótico.

Da mesma forma, também o historiador constitucional[2] nunca se ocupa de realidades estáticas, que possam ser fixadas de modo imutável, mesmo que lide com fenômenos normatizados juridicamente e institucionalizados – os quais, segundo Nietzsche, deveriam ser tomados como a-históricos, o que, consequentemente, os tornaria passíveis de definição.

Acolhamos o desafio de Nietzsche para, a partir dele, esclarecermos alguns problemas que decorrem da relação da história dos conceitos com a historiografia constitucional. Nietzsche insiste na historicidade da semiótica, a historicidade tanto dos signos linguísticos [*Zeichen*] como das designações e dos significados que podem ajudar na conceitualização de processos ou na representação simbólica destes. Também sabe que esses mesmos processos são históricos, já que produzem alterações no curso do tempo. Em formulações desse tipo flagramo-nos já a definir "semiótica" ou "processo" de maneira precária, mas que, ao mesmo tempo, nos é imposta pela situação, pois temos que pretender chegar a um grau mínimo de compreensão quanto ao significado das duas expressões. Parece que não

conseguimos operar totalmente sem definições. Por isso nos ocuparemos de investigar até que ponto as definições bastam para que se consigam praticar a história de conceitos e a história constitucional, e para que se possa relacionar uma à outra. Em vista disso, permitam-me fazer algumas sugestões para que possamos nos entender acerca dessa temática.

I

Quem se dedica à história constitucional se ocupa manifestamente de instituições por meio das quais as comunidades de ação social se organizam politicamente. Uma precondição mínima dessa organização institucional é a existência de ordenamento jurídico [*Rechtsbestimmung*] e de integração jurídica [*Rechtseinbindung*] – baseados ou no direito consuetudinário, ou num acordo, ou numa determinação positivada e enfim também fixada por escrito –, sem o que não se pode falar de uma Constituição. Não pretendo oferecer aqui uma definição completa e teoricamente equilibrada, que todos devessem adotar. Essa tentativa de definição só pretende mostrar que trabalho aqui, manifestamente, com termos dotados de uma carga histórica, como "instituição" ou mesmo "Constituição", cuja história semântica remete, em parte, a um passado remoto e satisfaz, em parte, ao jargão vigente. A definição não corresponde às que foram propostas pelos historiógrafos constitucionais do passado. Deixei em aberto, por exemplo, a definição das formas de Estado [*Staatsformen*], para tentar fazer justiça definitória às formas de organização préou supraestatais que tiveram ou têm influência sobre diferentes Constituições. Parece-me que, hoje, para mensurar conceitualmente a influência de organizações supraestatais sobre o direito público, seria necessário retomar a teoria da soberania partilhada, desenvolvida por Waitz no século XIX (e que teve por precursora a doutrina do direito público imperial [*Reichsstaatsrechtslehre*]). Essa primeira consideração já nos mostra que uma reflexão sobre a história dos conceitos é imprescindível para que se possa delimitar cientificamente a temática da história constitucional. Em suma, aquilo que pode ser compreendido cientificamente depende da sua definição ou descrição, bem como do uso dos conceitos.

Voltemos à definição, heuristicamente colorida, de Constituição. Minha proposta elástica tinha em vista tematizar instituições e modos de organização de comunidades de ação social na medida em que se procura regulamentá-las juridicamente para permitir o agir político. A isso se liga, por exemplo, a existência de uma esfera pública [*Offentlichkeit*], ainda que mínima, ou uma demarcação entre dentro e fora. Agora, estamos nos movimentando num plano bastante elevado de generalidade. Com essa proposta de definição ainda não são colocadas *expressis verbis* perguntas

referentes à democracia, ao *Ständestaat* [Estado estamental] ou ao *Rechtsstaat* [Estado de direito]. O que importa é, antes, o seguinte: instituições, formas de organização e regulações jurídicas visam, em todo caso, a estruturas interpessoais ou suprapessoais que só se realizam quando são repetidas dia após dia – basta lembrar a polícia, nos sentidos antigo e novo: ano após ano; ou a legislação financeira atual: ao longo de décadas; ou o sistema tributário [*Steuerverfassung*] e o sistema penal [*Strafrechtsverfassung*]: possivelmente, ao longo de séculos; ou o Parlamento inglês e as formas de organização federativas do velho *Reich*. Toda história constitucional lida com uma certa, relativa, duração; com repetições dos mesmos padrões de ação, cuja regularidade perfaz a esfera dos costumes e do direito. Na ausência de regras de conduta previamente dadas e repetíveis, nenhum conflito pode ser resolvido, mesmo que, para tanto, se queiram alterar os elementos de uma Constituição.

Contudo, quando são tematizados casos individuais, a história constitucional se transforma, de certo modo, em história política; por exemplo, na história do nascimento de uma Constituição ou de uma mudança constitucional. Então, em sentido estrito, não se trata mais de uma história constitucional, uma vez que esta deve investigar durações relativas em vez de acontecimentos singulares em sequência cronológica. Por outro lado, a definição proposta é flexível ou ampla demais também para uma exegese jurídica interessada, por exemplo, nas áreas de validade normativa das leis. Pois, evidentemente, uma definição que enfatiza a repetibilidade juridicamente regulamentada pode abranger também áreas do direito penal que hoje não costumam ser filiadas ao direito constitucional. Um historiador, porém, ver-se-ia rapidamente diante de dificuldades caso pretendesse escrever uma história constitucional da Idade Média sem remeter ao direito penal – no sentido moderno. Todos conhecemos a passagem inicial da história constitucional de Otto Brunner, em que ele pergunta sobre "paz" [*Friede*] e "faida" [*Fehde*].[3] Se não tivesse partido da

pergunta moderna acerca do "direito penal", como ele poderia falar sobre o direito da *Fehde* ou sobre a jurisdição que ocupa o centro das atenções nas suas análises constitucionais como uma maneira de se exercer o domínio [*eine Weise der Herrschaftsausvübung*], ou melhor, como um modo jurídico de ser-senhor [*Herr-sein*]? A exclusão do direito penal da história constitucional é um produto da Constituição moderna de cunho estatal, que coloca em suspensão parte das próprias competências de jurisdição para que o direito penal seja autonomizado como um ramo da justiça dotado de independência relativa. Somente quando se inclui também o "direito penal" nos quadros definitórios de uma história constitucional é que se pode tematizar a divisão de poderes decorrente da transformação da monarquia absoluta (e da sociedade estamental que lhe correspondia) num Estado constitucional moderno.

Há outros exemplos similares de campos específicos do direito que tendem a ficar de fora da história constitucional. Ocorre-me aqui o caso do direito comercial, sem o qual uma história constitucional das cidades medievais não seria possível; nem mesmo o Estado territorial da Alta Idade Moderna poderia ser representado adequadamente, do ponto de vista da história constitucional, se não se levar em consideração o mercantilismo de orientação fiscalista.

Basta lembrar o *Allgemeines Landrecht*[4] prussiano para se evidenciar que uma história constitucional da Prússia no século XVIII precisaria incluir num arranjo único e dotado de coerência interna, pela primeira e última vez, todas as matérias jurídicas que esse código reuniu. Segundo a intenção sistemática dos legisladores, o direito privado, contido na primeira parte do *Allgemeines Landrecht*, também deveria ser parte do direito constitucional – ainda que os legisladores não tivessem usado essa expressão para exprimir a ideia. Suarez, porém, usou o conceito de Constituição apenas para caracterizar a Constituição imperial, mas abriu mão dele ao descrever o nexo entre as leis, as instituições e – em parte também – os modos de

organização do Estado prussiano que guardavam relação com o direito privado, os estamentos, o direito eclesiástico, o direito administrativo ou o direito penal. Tal como a expressão "Constituição", "história constitucional" também é um produto da nossa modernidade [*Neuzeit*]. As histórias do direito, que na sua maioria não vão além da dissolução do *Reich* alemão, cobrem todos os temas juridicamente relevantes ligados às instituições sociais e aos modos de organização destas, de maneira que podemos falar aqui de um tipo de história constitucional geral. É o que oferecem as obras de Schwerin-Thieme, Zycha, Conrad e Kroeschell. Elas abordam todas as regulações jurídicas que têm efeito sobre o cotidiano da vida em função do seu caráter repetitivo ou, quando modificadas, do modo como induzem mudanças de longo prazo. Trata-se de potenciais continuações das abordagens iniciadas por Justus Möser ou por Johann Jacob Moser, no seu *Teutsches Staatsrecht*.

As histórias constitucionais que se descolam das chamadas histórias do direito tematizam, em primeiro lugar, as instituições e os modos de organização do Estado, bem como tudo aquilo que pode ser computado como parte da sua pré-história nas histórias do *Reich* e dos Estados territoriais. Penso aqui em Hartung, mas, de certo modo, também na obra fundamental de Ernst Rudolf Huber. Para Hartung, os contornos da história constitucional geral "ainda não estão bem fixados do ponto de vista literário, de modo que ainda não podem ser vistos como contornos dotados de validade geral". "Predominante" é, para ele, "a relação entre *Reich* e territórios, entre a ideia de unidade e o particularismo".[5] Isso rendeu-lhe categorias diretivas marcadas por pontos de vista altamente políticos, que não levam em conta exatamente aquelas matérias jurídicas que permitiriam caracterizar o *Allgemeines Landrecht* como direito constitucional.

A princípio, Huber tentou compensar essa falha. Ele usa numerosos pontos de vista tomados de empréstimo à história social, à história intelectual [*Geistesgeschichte*] e à história cultural, abordando,

principalmente no primeiro volume, evidências que lhes correspondem – e que, no contexto da dissolução da antiga Constituição do *Reich* e da reforma política do *Landrecht* prussiano, têm de ser remetidas à Constituição. O mesmo vale para a clara classificação social do sistema partidário, dividido em grupos mutantes, assunto que Huber retoma repetidas vezes. No entanto, à medida que a obra avança, a análise e a apresentação restringem-se cada vez mais aos modos de funcionamento e aos conflitos dos órgãos estatais e das forças sociais representadas neles – e isso no contexto do sistema constitucional. Diferentemente do que se observa no primeiro volume, passa-se a falar pouco das regularidades e dos ordenamentos jurídicos da Constituição social geral. Passa ao primeiro plano a história dos eventos políticos, apresentada do ponto de vista do direito constitucional. Nesse sentido, Huber passa, cada vez mais, a se movimentar dentro do horizonte estabelecido pelos juristas constitucionais do século XIX. Seu quadro de referências é agora o sistema constitucional da chamada "Alemanha pequena". Questões ligadas à Constituição social, eclesiástica, econômica ou financeira passam a ser tratadas como matéria de legislação ordinária, deixando de ser entendidas como problemas – creio que agora possa falar assim – atinentes à Constituição social. (Schmoller ainda havia tentado ir na direção contrária, no seu esboço da história constitucional, administrativa e financeira da Prússia.)

Justamente em razão da grandiosa e insuperável história constitucional de Huber, começa a ganhar forma um anseio por algo cuja materialização ainda tardará: uma história constitucional da modernidade que abrangesse aquelas matérias jurídicas que as histórias do direito medieval e da Alta Idade Moderna ainda conseguem tematizar como unidade previamente dada na diversidade.

Portanto, se queremos definir a história constitucional usando como critério a inclusão de todas as instituições regulamentadas juridicamente e os modos de organização destas, na falta do que uma comunidade de ação

social é incapaz de agir politicamente, então precisamos colocar as relações entre direito econômico, direito penal, direito civil ou direito do trabalho em pé de igualdade com as questões de direito do Estado em sentido estrito, as quais somente começaram a se desencaixar das outras a partir da Alta Idade Moderna. Lançam uma luz clara sobre esse postulado as matérias jurídicas com que a Corte Federal de Justiça [*Bundesgerichtshof*] e o Tribunal Constitucional Federal [*Bundesverfassungsgericht*] hoje têm de se ocupar.

Minha proposta de uma história constitucional que abarque todas os planos em que a repetibilidade decorre de regramentos jurídicos almeja servir de ponte entre as histórias do direito pré-moderno e as histórias constitucionais modernas. Também quer se prestar à abordagem dos fenômenos pós-estatais, de certa forma supraestatais, e não apenas interestatais, que são característicos do nosso presente. De que valeria uma história constitucional da Polônia contemporânea ou da República Federal da Alemanha, por exemplo, que não tratasse das organizações internacionais que protegem as potências mundiais hegemônicas, e em cujas regras jurídicas os países de segunda ordem são, em parte, encaixados? Em outras palavras, soberania e estatalidade [*Staatlichkeit*] não coincidem mais, diferentemente do que se podia pressupor tácita ou explicitamente no caso das histórias constitucionais clássicas. Lembro aqui a situação mista de Berlim do ponto de vista do direito público e do direito internacional, o mandamento socialista da intervenção, expresso na doutrina Brejnev, ou o papel das empresas multinacionais no contexto da Constituição geral de um Estado nos dias de hoje. Portanto, minha definição heuristicamente carregada contém uma oferta categorial que pode servir a uma história constitucional tanto préquanto pós-estatal.

Mas será que os teoremas sociológicos não trazem consigo o risco de nos induzir a negligenciar a concretude histórica de cada história constitucional singular? Creio que não, pois cada abstração contida numa definição geral que abarca a mudança histórica só nos ajuda a entender aquilo que, segundo

o dito de Nietzsche, é indefinível. Aqui, a história dos conceitos nos oferece algum auxílio. Chego, com isso, à minha segunda parte.

II

Todos sabem que foi Otto Brunner o ponto de partida crítico dessa minha comparação entre as histórias jurídicas pré-modernas e as histórias constitucionais modernas – apesar de eu ora esticar, ora comprimir o limiar cronológico para depois ou para antes de 1800. Para dizê-lo exatamente: Brunner queria que as histórias constitucionais que se desdobram do presente em direção ao passado fossem despidas do seu vocabulário constitucional, para com isso poder reclassificar as matérias jurídico-históricas anteriores à Idade Moderna como elementos da história constitucional dos velhos tempos. Para falar de maneira apropriada dos estados de coisas pretéritos, ele serve-se da história dos conceitos. Na sua historiografia constitucional, recorreu assim à história dos conceitos como veículo metódico para cortar o mato dos preconceitos de cada época e, assim, desimpedir o caminho em direção às fontes. Brunner tenta reverter o assim chamado pensamento disjuntivo [*Trennungsdenken*][6] para recuperar, em correspondência com os usos linguísticos do final da Idade Média, a unidade entre a Constituição econômica, a Constituição social e a Constituição criminal – para falar em termos modernos. Com mergulhos ilustrativos na linguagem das fontes, ele procura relativizar as definições categoriais *ex post* como preconceitos ou como perspectivas meramente momentâneas – isso quando não as pretende tornar desnecessárias. Conceitualizemos o passado, em primeiro lugar, tal como o passado mesmo se conceitualizou linguisticamente. Do ponto de vista da história da ciência, esse imperativo metódico teve um forte impacto – algo semelhante ao de Werner Jaeger no campo da história antiga. De certa forma, o método histórico-filológico finalmente pôde exercitar o seu direito de ser não só crítica de texto, mas também veículo da análise objetiva, a caminho da análise do conteúdo textual. Foi, assim, elevado à condição de instância de controle para a história conceitual. O que era expresso e conceitualizado? Com que palavras o era? Em que palavras se empacotam que experiências, que formas jurídicas, que instituições e regras, de tal modo que gêneros textuais inteiros permaneceriam cegos sem os conceitos que lhes dão foco? É mais ou menos assim que se pode caracterizar a abordagem de Brunner, cujo propósito era o de lançar o olhar para a realidade constitucional da Áustria do fim da Idade Média sem recurso à terminologia constitucional liberal. Os conceitos centrais como *Land* [terra],[7] *Herrschaft* [domínio], paz e direito – para citar apenas expressões que ainda hoje são correntes –, recuperam assim as valências específicas que tinham à época. As transformações dessas valências ao longo do tempo são submetidas a uma história conceitual [*Begriffshistorie*] controlada, desenhada para que, no decorrer das retroversões, possamos mensurar a diferença entre o agora e o outrora.

E Brunner não poupa críticas também às definições propostas pela sociologia, que seriam excessivamente genéricas para serem aplicadas à compreensão de problemas específicos dos séculos XIV e XV. Trata-se aqui

de um historicismo consequente, mas que abre mão de relativizar historicamente [*historistisch*] os próprios conceitos – conceitos que, eles mesmos, eram específicos de uma dada época. Isso remete-nos à situação da política científica da década de 1930, quando Brunner usou a própria "realidade" histórica como arma de uma crítica ideológica contra imagens constitucionais liberais ou normativistas. Mesmo assim – e também por causa disso – foi desencadeada uma historiografia marcada por grande proximidade com os fatos, cujas conquistas cognitivas hoje não podemos ignorar. Mas esse aspecto ilumina apenas um dos lados do progresso científico.

Quero voltar minha atenção também para os limites imanentes do método da história conceitual. Minha tese é a de que, para ser convincente, uma história dos conceitos não pode prescindir de definições relacionadas com o presente. A obra de Brunner já o demonstra. Uma apresentação da história constitucional presa à linguagem das fontes permanece muda quando os conceitos do passado não são traduzidos ou parafraseados. Sem isso, teríamos uma reprodução textual de fontes antigas feita em escala 1 x 1, algo que não pode ser o objetivo de um trabalho historiográfico. Quando, porém, eu traduzo conceitos como *Land* [terra] e *Leute* [gente], *Haus* [casa] e *Herrschaft* [*domínio*], *Schutz* [proteção] e *Schirm* [abrigo], vejo-me obrigado a defini-los nos termos de hoje. Do ponto de vista lógico, toda interpretação parafrásica pressupõe uma definição *ex post*.

Isso decorre da estranha combinação de palavras que forma a expressão "história dos conceitos", que hoje nos soa tão familiar. Aquilo que vem a ser conceitualizado precisa ter tido uma história. Caso contrário, tratar-se-ia de uma antecipação isenta de empiria. No entanto, quando são conceitualizados, os fenômenos empacotados numa palavra não podem mais ser alterados. Aquilo que, num dado momento, se pode querer expressar com um conceito é subtraído da mudança histórica no ato mesmo da criação do conceito. O conceito da *polis*, de Aristóteles, ou o da *res*

publica, de Cícero, permanecem únicos, mesmo que tematizem algo que seja durável ou repetível. Um tal conceito talvez já existisse como palavra, mas uma vez encontrado, uma vez pensado por completo de maneira específica, passa a escapar à mudança. A coisa apreendida pelo conceito pode então mudar, de modo que a formação conceitual posterior se adapta, alterando-se para se conformar ao novo estado de coisas. Mas, uma vez cunhado, o conceito como tal escapa à mudança. Torna-se um assunto do passado. Exagerando um pouco, podemos então formular contra Nietzsche: conceitos como tais não têm história. Contêm, mas não têm história. Só podem envelhecer, expressar algo que não é mais cabível. Então, o contexto muda, mas não o conceito, o qual só envelhece. Isso vale, por exemplo, para a maioria dos conceitos constitucionais medievais registrados no *Haberkern-Wallach*. Eles parecem-se com as ruínas arquitetônicas de construções medievais que permanecem inalteradas em nossas cidades (contanto que tenham sido preservadas) – com a diferença de que as palavras não são mais habitáveis.

Falar de história dos conceitos é, portanto, um desleixo lógico que se naturalizou e que, com isso, se tornou difícil de alterar. Mas isso não é tão deplorável. Pois, por trás da expressão "história dos conceitos", esconde-se um desafio teórico-científico que nos remete novamente à necessidade de definir.

Quando afirmamos que os conceitos não possuem história e que apenas envelhecem não estamos negando a possibilidade de que as palavras, como suportes linguísticos dos conceitos, adquiram novos significados. Os conceitos só envelhecem, mas os significados das palavras podem mudar ou se transformar, contanto que a mesma palavra passe a expressar um novo estado de coisas.

Lembro aqui a palavra *status*, que antigamente podia se referir a um estamento, mas que após ter sido germanizada serviu para conceitualizar o Estado de maneira inequívoca. Nesse sentido, conceitos envelhecidos (como

Stand [estamento]), posto que são veiculados pela mesma palavra (*status*), podem ser substituídos ou deslocados por novos conceitos (como *Staat* [Estado]).

Lembro também a palavra *Verfassung* [Constituição], que, na língua alemã, só no século XVIII abandonou seu contexto fisiológico para ser elevada à condição de um conceito social e político. Lembro ainda os numerosos e variáveis horizontes de sentido que, a partir do final da Idade Média, brotaram ou mirraram à volta da palavra *Herrschaft* [domínio, dominação]. Hoje, por exemplo, o sentido territorial se perdeu (o que não significa que não possa ser encontrado); predominam entre a geração atual os significados de servidão, exploração e dependência, significados que a palavra quase não teve no passado.

Para ser mais exato, o que queremos dizer quando falamos desavisadamente de história dos conceitos é o seguinte: assim como os estados de coisas, as designações, atribuições e significados das palavras mudam, mesmo que possam continuar a ser transportados pelo mesmo significante [*Wortkörper*]. Do mesmo modo, também podem ser formadas palavras novas para que se possam capturar linguisticamente inovações, ou até mesmo para as provocar. Então pode ser que sejam bem-sucedidas novas formações conceituais, como Estado, Constituição e economia, as quais, embora se mantenham grudadas a palavras antigas, emergem a partir do século XVIII como conceitos novos.

Que consequência decorre dessa conclusão de que os conceitos não têm história, pois só envelhecem ou são recriados? A consequência é a de que quando queremos empregar conceitos historicamente, precisamos defini-los para nós próprios. Só a partir daí executamos o trabalho de tradução que se faz necessário para tornar presente aquilo que se enredou nas teias do passado. Nesse sentido, podemos continuar a falar de uma história dos conceitos. A história dos conceitos, em sentido estrito, é um esforço

historiográfico: trata-se da história [*Historie*] das formações conceituais, dos seus usos e das suas mudanças.

Portanto, quando vamos atrás das mudanças linguísticas para tentarmos chegar aos estados de coisas referidos nos conceitos, deparamo-nos com uma cancela que não podemos levantar sem baixar outras cancelas. Pois a economia da linguagem prescreve que formulemos definições em que as próprias expressões definidoras não podem ser definidas, nem relativizadas por meio da história conceitual. Caso contrário, ficar-se-ia enredado num relativismo desesperador.

Por isso é necessário empregar uma terminologia cientificamente controlada. O próprio Brunner, por exemplo, usa a palavra "estrutura" repetidas vezes, mas sem a definir. Na primeira edição do seu grande livro de história constitucional, encontrava-se no seu lugar a expressão "povo". A mudança de "povo" para "estrutura" decorre, evidentemente, de alterações no próprio contexto histórico, mas nem por isso causa prejuízos à explicação das matérias.[8] Mas Brunner também faz uso constante de outro conceito que não provém da linguagem jurídica da Baixa Idade Média: o de Constituição. É, evidentemente, necessário empregar alguns conceitos de modo estritamente categorial para explicar outros conceitos, conceitos históricos. Os primeiros são pressupostos axiomáticos, que ora permanecem implícitos, ora são definidos, e não podem ser historicizados por quem quiser se fazer entender. Por isso, também Brunner definiu: "Por Constituição, deve-se entender aqui, nos termos de Carl Schmitt, a 'situação global da unidade e da ordem políticas'."[9] Assim, Brunner recorre – tal como Carl Schmitt – a um conceito de Constituição que só surgiu por volta de 1800 e que demarca o limiar a partir do qual se deu a disjunção entre a história geral do direito e a história constitucional especial. Deixo em aberto a questão sobre se as categorias de unidade e ordem política são adequadas para subsumir as condições constitucionais da Baixa Idade Média. Em todo caso, do ponto de vista heurístico, elas eram suficientemente adequadas para

revogar as definições funcionais incidentes sobre diferenciações econômicas, sociais, jurídicas e políticas que haviam sido promovidas no âmbito do liberalismo e do constitucionalismo do século XIX.

No que tange aos usos linguísticos alemães, não dispomos ainda de uma história do conceito de "Constituição" que seja tão clara e penetrante quanto a que foi composta por Gerald Stourzh relativamente aos usolinguísticos anglo-saxônicos.[10] Ele retrata como a expressão "*constitution*" se impõe na Inglaterra, lenta e gradualmente, desde o final do século XVI – na condição de um conceito que remete à ordem política geral e que, aos poucos, se despe do seu significado metafórico, derivado da fisiologia. Esse conceito coagula-se num singular coletivo que é capaz de reunir em si a soma das *Constitutions*, das diferentes leis fundamentais. Já durante a Revolução Inglesa a expressão pôde ser empregada de maneira autônoma, sem referência às formas de Estado ou às formas de governo [*Herrschaftsweisen*]. Agora é possível falar em *Constitution* pura e simplesmente, sem que se tenha de dizer "*Constitution of this kingdom*" [Constituição desse reino], ou "*of a Commonwealth*" [de uma República], ou "*of this government*" [desse governo]. Assim, *Constitution* transformou-se num novo conceito, o qual de início apresentava conotações republicanas – tal como mais tarde voltaria a ser o caso no contexto do movimento de independência norte-americano. Ao lado do novo singular coletivo *constitution*, continuam a existir as formas plurais das *constitutions*. Stourzh analisa detalhadamente a tendência para estabelecer nexos internos entre as leis individuais, as *constitutions* e as *laws*, que, por assim dizer, eram sistematizadas numa *Constitution*.

Na sua apoteose da Constituição inglesa, De Lolme extraiu, em 1771, a quintessência.[11] O que destacava a "*Constitution de l'Angleterre*" era a sua unidade. De modo geral, ela protegia pessoas e direitos de propriedade. No lugar da diversidade feudal, predominava agora um Poder Executivo; o Poder Legislativo era dividido, e o povo tinha o direito de votar e de propor leis. Por fim, existiam partidos legalmente circunscritos, que não mais

provocavam a guerra civil. De Lolme delineia – para falar em termos modernos – um esquema de organização que garante liberdade aos indivíduos, unidade à nação e ordem a todos os cidadãos. No lugar do dualismo de um *Ständestaat* ou da anarquia feudal, entra em cena a divisão dos poderes, o que pressupõe a unidade da Constituição. Fica evidente que o novo singular coletivo *Constitution* conceitualizou uma experiência nova, percebida como progressista – pelo menos desde uma perspectiva francesa, que estava cheia de inveja.

Isso insere o conceito de *Constitution* – e o mesmo aconteceria pouco tempo depois também com o conceito de *Verfassung* na Alemanha – no conjunto daqueles singulares coletivos que têm por função sintetizar uma realidade cada vez mais complexa em um elevado grau de abstração. Tais singulares coletivos submetem os usuários das palavras a uma coerção sistêmica. As *constitutions* são substituídas pela *Constitution*; as liberdades como privilégios, pela liberdade para todos; as fraternidades circunscritas, pela fraternidade universal; as histórias, pela *história*; os progressos, pelo *progresso*; as revoluções, pela *revolução*.

Nós estamos naquele período de transição em que as inovações semânticas correspondem, de um modo que é difícil determinar, a transformações na história social e na história constitucional.[12] Em todo caso, os novos conceitos aqui mencionados tendem a processar elementos heterogêneos da realidade dentro de um mesmo pensamento. O que Brunner chamou de pensamento disjuntivo, numa crítica ao liberalismo, opera dentro de um nível conceitual de menor generalidade. Já pressupõe um sistema complexo de conteúdos experienciais, mas apenas os diferencia de maneira subsidiária.

A emergência das Constituições escritas desempenha aqui um papel pioneiro. Só agora se passa a tentar inserir todas as instituições e seus modos de organização num único nexo interno, e isso se dá justamente porque aquelas se multiplicaram na realidade política e social. O nexo coeso que

deve ser instituído por uma Constituição é então subdividido em leis fundamentais e "leis temporais", na terminologia de Suarez, para assegurar liberdade e ordem para todos de maneira equitativa, e isso tanto do ponto de vista situacional quanto do ponto de vista dos princípios.

Quero mencionar dois exemplos de usos linguísticos alemães que documentam bem essa transição no plano da história dos conceitos. Em 1771, em seu escrito *Natureza e essência dos Estados*, Justi ainda emprega o plural aditivo. Escreve: "Um Estado precisa de três tipos de leis para estabelecer bem as suas Constituições internas: 1) as leis fundamentais e de Estado, que chamamos de leis políticas; 2) as leis de polícia [*Policeygesetze*]; 3) as leis privadas ou as chamadas leis civis."[13] No que hoje chamamos de direito constitucional, o direito administrativo e o direito civil ainda são remetidos a uma "Constituição" própria, sem que essa expressão seja usada como um sobreconceito. Por vezes, Justi usa, todavia, a expressão "Constituição fundamental" [*Grundverfassung*], subsumindo com ela todas as constituições individuais.[14]

A transição para o novo singular coletivo, que agora surge como sobreconceito aplicável à ordem geral das coisas, pode ser percebida de modo quase incidental em Pölitz (1831) –, cujo texto também registra como esse processo foi impulsionado pelo caráter escrito dos novos documentos constitucionais.[15]

> Assim como nunca mais desapareceram da Terra aquelas religiões positivas que por ocasião da sua fundação chegaram aos povos por meio de documentos escritos – mesmo que esses povos e as suas sagradas escrituras tenham experimentado os mais variados destinos ao longo dos séculos e milênios –, também os reinos e Estados, quando assentam o seu rejuvenescimento sobre uma Constituição escrita, recebem um reforço interior, uma garantia de subsistência e um prenúncio de que terão maior força no âmbito das relações exteriores (...). Da mesma forma, na vida estatal interna dos povos e dos Estados, as Constituições escritas não só se preservarão, mas também darão melhor fundamento e maior intensidade à educação e à maturação e autonomia políticas dos povos, contanto que essas Constituições escritas correspondam ao povo e ao seu tempo do mesmo modo que as religiões positivas, quando surgiram, correspondiam ao horizonte da vida espiritual dos povos de então.

Aqui, a palavra Constituição já é usada num sentido abrangente, um sentido que ainda remonta a uma teologia da história, mas que, em contrapartida, já evoca uma filosofia processual da história, algo que outrora não poderia ser articulado linguisticamente. O surgimento do novo conceito de Constituição, de uma Constituição fixada por escrito, provocou alterações em todo o campo semântico dos conceitos que lhe eram subjacentes.

Pelo que consigo ver, dominação [*Herrschaft*] desaparece completamente das doutrinas constitucionais liberais e constitucionalistas. A dominação é igualada a *tyrannis*, a tirania. A expressão sobrevive apenas no plano do cotidiano social – continua a ser relacionada à domesticidade [*Gesinde*][16] e à criadagem –, e entre 1816 e 1898 o *Brockhaus* sequer a registra. A sua ilegitimidade – posto que significava a dominação de seres humanos sobre outros seres humanos – só pode ser depreendida do artigo sobre a servidão, cuja ilegalidade é demonstrada com base no direito natural e alocada historicamente no passado.[17]

A organização jurídica de um Estado, que até então por força da tradição estamental remontava a várias leis fundamentais, apoia-se agora, nas palavras de Justi, numa única Constituição fundamental, que tem de servir de freio até mesmo à capacidade legisladora de um monarca.[18] E se essa Constituição fundamental fosse passível de alterações, estas – segundo Vattel – far-se-iam por meio de um procedimento especial, que envolveria necessariamente a participação popular.[19] Em teorias iluministas do Estado como as mencionadas, é potencialmente anulada a doutrina tradicional das formas do Estado enquanto doutrina das formas de governo [*Herrschaftsweisen*]. Esta é transposta para a doutrina da separação dos poderes, que já pressupõe a unidade da Constituição. Com isso, "república" e, mais tarde também, "democracia" ganham um novo horizonte de sentido: ambos os conceitos visam à única Constituição legítima, que torna ilegítimos todos os outros tipos de Constituição. Esse é também o sentido

do teste do republicanismo que Kant aplica à monarquia prussiana. Essas formações conceituais certamente representam indicadores e fatores de uma mudança estrutural de longo prazo que transcorria dentro da realidade constitucional social. A aludida mudança conceitual da época do Iluminismo repercutiu então sobre a terminologia constitucional e política do século XIX.

Sem entrar aqui em questões de conteúdo, gostaria, para concluir, de apontar para uma analogia que remete a história constitucional à história dos conceitos, e vice-versa. Em primeira linha, esses dois campos de pesquisa não lidam com eventos singulares e irrepetíveis. Em vez disso, lidam, ambos, com repetições, com estruturas iterativas, ainda que temporárias no decurso da história. De fato, conceitos como *politeia*, *res publica* ou Constituição surgiram em situações específicas e sempre foram usados de forma concreta. Mas eles também contêm possibilidades que podem ser reativadas, pois os estados de coisas, que conceitualizam, podem retornar sob o signo da analogia, embora não sob o da identidade. Existem conceitos que não envelhecem e cujo teor de significado muda apenas parcialmente. República e democracia são conceitos desse tipo, que têm de ser empregados em histórias constitucionais, antigas ou modernas, de maneira que faça sentido. É plenamente possível descrever com categorias aristotélicas fenômenos associados às ditaduras totalitárias contemporâneas. E quando tais categorias não são mais suficientes, temos de cunhar e usar novos conceitos para que se possam compreender a alteridade e a novidade da nossa experiência moderna. Em termos gerais, cada história constitucional não só carrega consigo aspectos históricos, mas também implica sempre questões sistemáticas e estruturais. Tais questões, todavia, não podem ser respondidas sem o recurso a conceitos e às definições destes.

Excurso I

De uma discussão que girou em torno da definição de história constitucional que sugeri, reproduzo abaixo a minha contribuição sobre a relação entre a história das palavras e a cunhagem do conceito, algo

que, segundo a minha definição, sempre é único e singular, não ficando portanto sujeito a mudanças.[20]

Contra a minha tese de que os conceitos seriam, por assim dizer, a-históricos foram levantadas dúvidas consideráveis – pelo senhor Schlaich –, além da suspeita de que remontaria a Carl Schmitt, segundo quem as instituições históricas e a sua legitimação sempre dependem de situações únicas e temporalmente restritas. Acerca do tema versa este meu excurso epistemológico sobre o conceito de conceito.

Em primeiro lugar, não acredito que a caracterização de Carl Schmitt esteja correta. Carl Schmitt inspirou grandemente a história dos conceitos tal como desenvolvida por Brunner. Nos seus escritos de caráter histórico-político, ele pergunta, sim, pela palavra em certo momento e em certo lugar. Neste sentido, Carl Schmitt defende uma posição fundamental que é radicalmente histórica, pois insiste na singularidade de cada uso concreto de uma palavra. Isso, porém, não o impede de praticar também uma "história dos conceitos" de cunho diacrônico. Lembro seu livro sobre a ditadura, em que ele investigou, à maneira da história dos conceitos, a transição da ditadura comissarial para a ditadura soberana. Este exemplo também permite aclarar a questão epistemológica que está em jogo aqui. Evidentemente, "ditadura comissarial" e "ditadura soberana", na medida em que têm características comuns, podem ser sintetizadas em "ditadura", alçando-se assim a um nível mais elevado de generalidade. Porém, o conceito da ditadura comissarial, que visa a uma suspensão temporária do direito com o propósito de salvaguardar o antigo direito, distingue-se fundamentalmente do conceito da ditadura soberana, a qual, de certa forma, institui-se a si mesma para fundar um direito novo – e revolucionário – por tempo indeterminado. Trata-se, portanto, de conceitos diferentes, que se excluem mutuamente, mesmo que seja possível indicar posições de mediação histórica e mesmo que ambos os conceitos estejam colados à mesma palavra.

Minha crítica refere-se ao desleixo epistemológico que é tacitamente tolerado na expressão "história dos conceitos".[21] Obviamente, podemos alegar que tudo é histórico, que todas as coisas mudam, que os usos das palavras se alteram, que tudo flui e se transforma constantemente. Amanhã não falaremos como falamos hoje. Talvez já não falemos hoje como falamos ontem, e certamente não falamos como falávamos há dez anos. Creio que não há dúvida quanto a essa relatividade histórica. Meu interesse é mostrar que os estados de coisas mudam, mas que um conceito cunhado por referência a um dado estado de coisas não pode mudar, pois se refere exatamente a esse estado de coisas e a nada além dele. Quero explicar isso mais uma vez com o exemplo do termo Estado [*Staat*]. No século XVII,

status designava um estamento [*Stand*], no sentido de uma instituição política ou organização social em que convergiam determinações jurídicas, econômicas, sociais e políticas. No século XIX, esses critérios do conceito de estamento [*Stand*] não tinham mais aplicabilidade geral, pois um estamento não era mais marcado por uma convergência de determinações sociais, econômicas, jurídicas e políticas; essas determinações se haviam autonomizado, "diferenciado", como se diz hoje. Por outro lado, desenvolvido a partir da palavra *status*, o conceito de Estado no século XIX tinha em vista realidades – como, por exemplo, Estado constitucional ou Estado de direito – que ainda não existiam no século XVII. Em outras palavras, a história das instituições estamentais conduz a uma mudança dessas instituições. Assim, mudam também os usos linguísticos e também os significados das palavras, que se adaptam às respectivas mudanças nos estados de coisas. Contudo, o conceito que em dado momento era aplicado a um estado de coisas estamental do século XVII não pode mais mudar, uma vez que e tão logo que esse estado de coisas se subtraia ao antigo conceito. Nesse sentido, o conceito de estamento do século XVII envelhece, pois não existem mais os fenômenos nele conceitualizados.

A identidade da palavra permite-nos identificar mudanças nos significados da palavra, mas não nos faculta extrair conclusões sobre mudanças no conceito. Por isso, no caso da palavra estamento [*Stand*], cuja identidade se conservou entre o século XVII e o XIX, é preciso retraduzir o significado que tinha a palavra no século XIX para que se possa reconhecer e explicar o conceito envelhecido do século XVII. Esse procedimento metódico pode ser chamado de "história dos conceitos". Histórico é o processo em que mudam os estamentos e também os usos linguísticos com os quais estão relacionados. Mas o conceito, que se referia a um fenômeno estamental do século XVII, não pode ser alterado. Escapa, nesse sentido, da mudança histórica e agora só pode ser reconstruído e recuperado pela via histórico-filológica.

Da mesma forma, o conceito de *politeia*, de Aristóteles, só se aplica à realidade constitucional grega dos séculos IV e V. É certo que a palavra ou expressão verbal será mais tarde associada a outros fenômenos, talvez parecidos ou análogos. Mas aquilo que o conceito aristotélico foi então capaz de colher da realidade histórica da Constituição ateniense permanece sendo algo conceitualmente único.

(*Meu oponente insistiu, então, que um conceito jamais poderia ser fixado, estabelecido, determinado – como, por exemplo, no caso do conceito de* politeia *de Aristóteles, que surgiu num contexto histórico específico, para em seguida ser usado e modificado em outros contextos. Assim, o conceito inserir-se-ia na história dos conceitos.*)

Aqui o senhor Schaich colocou a questão central. Ele reporta-se à historicidade de todos os estados de coisas e de todos os usos linguísticos, e, portanto, também de todos os conceitos. No contexto das condições e dos efeitos históricos, tudo muda. É justamente essa premissa que não permite distinguir em que momento um conceito é capaz de dar conta de determinados conteúdos de experiência e a partir de quando já não é mais capaz.

Vejamos um outro exemplo: o *Allgemeines Landrecht* foi promulgado para os *Staaten* prussianos no plural. Era uma referência ao conjunto dos *Länder* [províncias, territórios] – não mais aos estamentos neles contidos. A expressão referia-se às províncias organizadas segundo a antiga lógica estamental, mas não levava mais em consideração os estamentos provinciais remanescentes. O conjunto dos *Staaten* refere-se, pelo que se pode depreender o título, a Ravensberg, Brandemburgo, Glatz, Silésia etc. Cada um desses *Länder* é colocado sob a alçada do conceito de Estado. No século XIX, esse conceito tornou-se antiquado. O título do código permaneceu o mesmo, as leis se referiam aos *Länder*, diferentes entre si em termos estamentais, e, ao mesmo tempo, os designavam como um conjunto de *Staaten*. Mas o conceito moderno de Constituição, que se articula ao

singular coletivo Estado, não aparecia no título, e sim no próprio texto do *Allgemeines Landrecht*. Aqui aparece a expressão "chefe supremo no Estado" [*Oberhaupt im Staate*], além do termo "Estado em geral" [*Staat überhaupt*], ainda mais abstrato. Esta é uma formação conceitual completamente nova, que visa a reunir e unificar o conjunto dos *Staaten* mencionados no código, a fusioná-los num único *Staat*. Nos usos políticos da linguagem, esse Estado prussiano, como um singular coletivo, aparece já no início do século XVIII. Mas, na linguagem jurídica, tal *Estado* só conseguiu se impor com a Constituição de 31 de janeiro de 1850, promulgada agora para o *Estado prussiano* como um todo. Desde então, o título do *Allgemeines Landrecht* "para os Estados prussianos"*[22]pertence à tradição; ainda aponta para o conjunto das antigas unidades territoriais de organização estamental. Sendo assim, ele envelhece, mas, como conceito, não possui uma história.

Para dizê-lo de outra forma: o *Allgemeines Landrecht* não conhece ainda qualquer determinação das fronteiras do Estado. Em conformidade com a velha tradição estamental, a definição do súdito ou do cidadão [*Bürger*] ainda passa pela jurisdição regional, pela qual se qualifica uma cidadania estatal que ainda não pode ser capturada conceitualmente. Ainda não existia, portanto, um território estatal unificado. Tampouco havia um conceito jurídico de Estado que correspondesse à cidadania estatal que os legisladores já almejavam. Ou seja, o somatório dos *Staaten* mencionados no título do *Allgemeines Landrecht* apontava para um território unificado e para um conjunto geral de súditos, mas o iminente conceito de Estado ainda não se lhes era aplicável. Na medida em que se impunha o conceito jurídico de um Estado prussiano, envelhecia o conceito de Estado no sentido estamental e no sentido aplicável ao *Land*, mesmo que este ainda pudesse sobreviver por cerca de um século, por força da tradição, no título do *Landrecht*.

Do ponto de vista histórico, a transição dos *Staaten* no sentido monárquico, estamental, e do *Land* para o *Staat* como conceito constitucional aconteceu aos poucos. Mas, do ponto de vista da sistemática

jurídica, o conceito plural dos *Staaten* é deixado de fora do conceito de Estado único. O primeiro conceito envelhece – até perder todo o seu significado perante os usos linguísticos atuais –, enquanto o segundo conceito é qualitativamente diferente, pois conceitualiza algo que é historicamente novo. Esse salto qualitativo do conceito plural para o conceito singular de Estado somente se deixa elucidar por meio de definições – justamente porque a palavra permanece a mesma. No entanto, acabaríamos por privar a história da pretensão sistemática que ela nos apresenta, se lançássemos na turva corrente da mudança eterna também os conceitos históricos que querem dar conta de evidências recortadas de maneira estrutural.

Temos de recorrer a definições exatamente para poder diferenciar entre aquilo que se tornou obsoleto num conceito – e que, por isso, não pode mais ser aplicado – e aquilo que ainda é abarcado pelo conceito em razão de características estruturalmente semelhantes ou idênticas que ainda se façam presentes hoje. Portanto, no plano da história constitucional, precisamos de critérios que nos permitam diferenciar entre estruturas de longo prazo que subsistem, estruturas de médio prazo que se alteram mais rapidamente e, finalmente, aquelas constelações de eventos que permanecem politicamente únicas. O potencial dos conceitos da nossa linguagem política e social varia em função desses diferentes níveis a que os conceitos podem remeter. Os nossos critérios científico-categoriais de distinção devem nos ajudar a isolar teoricamente esses diferentes níveis temporais, nenhum dos quais pode faltar numa história constitucional.

Excurso II

Sobre a história efeitual e a recepção dos conceitos aristotélicos de cidadão[23]

Acrescento aqui algumas observações acerca da questão sobre se uma história dos conceitos deve reconstruir – com exatidão histórico-filológica – apenas características apreendidas única e concretamente pela linguagem pretérita ou se a história dos conceitos também deve registrar mudanças

diacrônicas dos significados das palavras, mudanças que necessariamente remetem a estados de coisas que também se alteram. Essas observações já constavam da introdução à antologia Bürgerschaft, *organizada por mim e por Klaus Schreiner.*[24] *A antologia dizia respeito à recepção e à renovação da conceitualidade da Alta Idade Média até o século XIX, e por isso não podia evitar examinar os conceitos "aristotélicos" ao longo de meio milênio. Quero agradecer aqui aos colaboradores do livro pelas suas investigações e pelos debates que me levaram aos seguintes argumentos: Da cidadania* [Bürgerschaft] *na velha Europa à cidadania na modernidade. A transformação sociopolítica da cidadania nas histórias dos seus conceitos, efeitos e recepção.*

"A classe média impulsiona a média e a pequena empresa, e vice-versa" [*Mittelstand powert Mittelstand*] – era o que se podia ler recentemente numa revista alemã. Será que o autor deste texto publicitário tinha noção de que estava a se movimentar nos milenares rastros de Aristóteles? O que é que se podia ainda (ou novamente, e por quanto tempo) capturar com categorias aristotélicas – sem que fosse desprezada a realidade? O que se esquivava a qualquer transposição? O que subsistia mesmo assim?

As contraquestões surgem automaticamente. Quais áreas das sociedades civis modernas, submetidas a constantes mudanças, não podiam ser abrangidas pela teoria política de Aristóteles? A situação dos direitos das mulheres, por exemplo, permaneceu tal que até o século XX elas eram excluídas da participação política na vida constitucional. Quais foram os novos argumentos que abriram o caminho à equiparação dos direitos políticos de homens e mulheres?

É apenas por meio da história efeitual e da história da recepção daquilo que era, é ou deve ser uma sociedade civil que se constituem as unidades de ação política que na língua alemã podem ser tematizadas sob a categoria geral da cidadania [*Bürgerschaft*].

As precondições conceituais e as realidades mudam em ritmos diferentes, com o que se geram tensões e até mesmo contradições entre o conceitos e o que é conceituado, e se produzem distorções, antecipações e reinterpretações retroativas. São essas diferenças entre linguagem e estado de coisas que nos permitem fazer avaliações divergentes sobre a história da sociedade civil, que não por isso teriam de estar erradas.

Já o conceito – e não só essa combinação de palavras – de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] contém um mínimo de constância, que se estende da antiga *polis* até hoje, a despeito das profundas e revolucionárias transformações experimentadas pelo que ainda hoje é chamado de sociedade civil.

Admitido um alto nível de generalização, permanece inconteste que se trata de uma sociedade formada por homens livres e iguais, que participam da ordem política por meio de eleições regulamentadas, de uma legislação e de uma jurisdição comuns. Assim, a transposição vernacular para uma *civil society*, uma *société civil* ou uma *bürgerliche Gesellschaft* da *societas civilis* latina com sua referência à *koinonia politike* de Aristóteles contém mais do que uma mera tradução literal: o conceito grego continua a agir em todas as transformações, sem que se possa, porém, presumir que exista aí uma continuidade do ponto de vista da história extraconceitual [*sachgeschichtlich*].[25] Desde a Alta Idade Moderna, trata-se de desdobramentos de um patrimônio conceitual europeu nas diferentes línguas nacionais, o qual foi bem investigado por Manfred Riedel nas suas contribuições para o léxico *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Desde a queda do Muro de Berlim, em 1989, a terminologia alemã foi enriquecida pelo termo *Zivilgesellschaft* [sociedade civil], aproximando-se assim dos usos linguísticos anglo-saxônicos e da Europa ocidental. A nova expressão destaca o poder civilizatório de uma sociedade econômica liberal, constituída juridicamente. Serve como contraconceito em face do Estado unipartidário que exerce uma dominação totalitária, e visa à subordinação de qualquer poder policial e militar a um governo representativo escolhido (e revogável) democraticamente. Assim, abre-se mão do conceito tradicional de *Bürger* – e de *bürgerlich* –, apesar de este necessariamente se manter presente no conceito ocidental de *Zivilgesellschaft*, pois *civis* significa em alemão *Bürger* [cidadão, burguês], e não apenas *Zivilist* [civil, paisano, por oposição ao militar]. Portanto, do ponto de vista semântico, o neologismo

Zivilgesellschaft perde justamente aquele significado pan-europeu que era inerente ao conceito aristotélico de cidadão. Reunia este, em si, uma potência política, jurídica e militar que não se encontra junto à, por assim dizer, inofensiva *Zivilgesellschaft*. Em contrapartida, nos usos linguísticos anglo-saxônicos ou franceses, quando se fala da *société civile* ou da *civil society*, permanece presente a carga aristotélica de um significado tanto político quanto social, tanto jurídico quanto militar. As dificuldades de tradução para as línguas nacionais de termos como *polites, civis, cittadino, bourgeois, citoyen, citizen, burgher* ou *Bürger* remetem não só a peculiaridades puramente linguísticas, apenas articuladas de modo diferente em cada nação, mas também a pretensões sistemáticas de uma teoria política.

Por outro lado, não existe nas línguas ocidentais um equivalente exato para o termo alemão *Bürgertum* [burguesia]. Para nós, trata-se de uma categoria não só de descrição, mas também de autodeterminação, que aponta para uma massa a ser definida em termos sociais, culturais e econômicos, mas que não coincide completamente com o conjunto de todos os cidadãos no sentido político, jurídico e militar. *Bürgertum* não é o mesmo que *politeia*. Consequentemente, o conceito alemão de "*bürgerliche Gesellschaft*" se torna ambíguo. Algumas das suas faixas de significado são impregnadas pelo conceito mais restrito de *Bürgertum*.

Por um lado, a "*bürgerliche Gesellschaft*" – tal como o *Bürgertum* – aponta apenas para o estrato social que, na linguagem coloquial, se entende como a sociedade "burguesa", excluindo assim a antiga nobreza, os camponeses e o proletariado. Essas determinações opositivas provêm do final do século XVIII e hoje já foram largamente superadas do ponto de vista da história social, mesmo que ainda subsistam por meio da sua transposição para o conceito de "sociedade de classe média" [*Mittelstandsgesellschaft*].

Por outro lado, "*bürgerliche Gesellschaft*" designa, hoje assim como antes, a sociedade geral, esta que apenas a partir da Revolução Francesa começou a

se organizar em condições de crescente igualdade jurídica, seja no Estado nacional, seja num organismo federal, seja por meio da sua inserção na rede internacional de dependências econômicas sem as quais nem mesmo uma sociedade constituída como Estado nacional consegue perdurar.

O conceito de "*bürgerliche Gesellschaft*" muda de conotação consoante seja tomado somente em sentido sociológico, cultural e econômico ou como uma definição geral do direito público que abrange a totalidade dos cidadãos de um Estado. Com isso, alteram-se também as conotações dos estados de coisas a que o conceito se refere. A *Bürgerschaft* alemã pode significar coisas muito distintas.

Do ponto de vista da *terminologia científica*, o conceito alemão de *Bürgerschaft* permite descrever o núcleo social, cultural e econômico, ao mesmo tempo, porém, jurídico, militar e político, sem o qual não se pode pensar uma sociedade civil como unidade de ação. O termo cobre – diacronicamente – a comunidade dos cidadãos de uma *polis* grega, mas também pode abarcar todos os cidadãos romanos e, com adaptações teóricas, as instituições de um *Ständestaat* – em todo caso, o conceito pode ser aplicado também aos Estados constitucionais, nos quais se organizou a moderna sociedade civil. Portanto, o conceito de uma *Bürgerschaft*, que está comprometido com as fontes e que pode ser aplicado também como terminologia científica, aponta para um conjunto mínimo, teoricamente definível, de características comuns que devem ter subsistido a diversas mudanças estruturais profundas e às quais a linguagem teórica e constitucional sempre pôde recorrer em meio a tentativas de diagnosticar uma dada sociedade ou de promover a sua autodeterminação. Assim, a expressão alemã *Bürgerschaft* abarca, de maneira muito elástica, tanto a *politeia* quanto o *politeuma* de Aristóteles.

A conceitualidade aristotélica está passando por um renascimento nas línguas vernaculares da Europa. Imputa-se, num nível puramente semântico, uma continuidade em relação à recepção de Aristóteles desde o

século XIII e a sua aplicação à realidade constitucional de então. Esse salto de um milênio e meio – se ignorarmos as mediações realizadas pelos textos latinos, como os de Cícero ou dos pais da Igreja – exige uma explicação.

Se formos falar de maneira rigorosa, não são os próprios conceitos aristotélicos que estão aí a serem adotados e aplicados, mas antes apenas a palavra, que os evocava, com as suas potências semânticas. Isso permite cunhar – aparentemente sem qualquer ruptura – novos conceitos que são adequados aos novos estados de coisas, ao mesmo tempo em que o uso da mesma palavra sustenta uma ligação com a autoridade de Aristóteles. Certamente, nunca houve uma continuidade no que tange à ordem das coisas. Portanto, a potência linguística ou a carga semântica (*Dietz Bering*) inerente à *palavra* de um conceito é que podia ser ativada para responder a novas questões sociais ou políticas. Deve-se fazer uma análise caso a caso para se poder avaliar quando os termos aristotélicos eram sugados de forma simples e ingênua, crítica e refletida, enfática ou irônica.

A uma teoria da história (e também a uma pesquisa histórica) que parte da singularidade de todos os eventos e da irrepetibilidade de toda realidade constitucional, deve parecer de antemão absurda a ideia de que uma teoria do Estado proveniente da Antiguidade possa ser aplicada a circunstâncias completamente diferentes.

A teoria aristotélica da política alimentava-se ainda da observação imediata da multiplicidade das cidades-estado e tinha ciência das diversas monarquias que governavam os países vizinhos. Cidades-estado e reinos também existiam na assim chamada Idade Média, de modo que a aplicação de conceitos aristotélicos não parecia esdrúxula. Mas, na realidade constitucional em que tinham lugar, faziam-se presentes elementos que eram completamente desconhecidos na Antiguidade: a interdependência entre poder espiritual ou eclesiástico e poder secular, ou seja, entre as duas *civitates*, que marcava fortemente a vida em comum de ambas; além disso, uma doutrina moral de feição teológica, fundamentada no pecado e no

perdão, algo que a teoria das virtudes de Aristóteles desconhecia. Existiam, ademais, estamentos, unidades de ação constituídas corporativamente, tanto nas cidades quanto nos principados, que eram completamente estranhas à sua teoria constitucional. Se, mesmo assim, ainda se podia recorrer à *Política* de Aristóteles para se capturar uma realidade constitucional tão fundamentalmente distinta, isso se deve à peculiaridade dos seus textos.

A *Política* de Aristóteles não oferece um texto coerente e fechado em si mesmo. Ao contrário, contém múltiplas abordagens de proveniências distintas que lá foram postas em conjunto. O próprio Aristóteles já gostava de desdobrar de maneira caleidoscópica diferentes aspectos, por exemplo, das três formas de governo – monarquia, aristocracia e democracia –, de colocá-las em relação uma com a outra de diferentes modos, de assinalar formas mistas, para então favorecer normativamente determinadas combinações. Por isso, os seus leitores futuros puderam, sem grandes impedimentos aparentes, extrair subconjuntos da sua teoria política, usá-los de maneira unilateral nos seus próprios sistemas, rearranjá-los em novas classificações e relações.

Assim, o conceito aristotélico de *politeia* apontava essencialmente para aqueles que eram livres e iguais entre si, aqueles que se governavam a si mesmos. Dependendo da forma constitucional, porém, critérios do poder e de seu exercício podiam receber diversas gradações. Quem pode eleger ou ser eleito? Quem está, de acordo com a própria origem, apto para governar? Quem pode participar dos processos jurídicos ou políticos de tomada de decisão? Quem controla os que exercem o poder? Aristóteles já admitira critérios sociais de inclusão e exclusão. Os artesãos e os comerciantes, por exemplo, não podiam ter acesso ao poder político, de modo que a posterior distinção entre cidadãos passivos e ativos era sistematicamente dedutível de Aristóteles.

Ao mesmo tempo, a partir de Aristóteles esses critérios de inclusão e exclusão precisavam ser justificados. Sempre podiam ser redefinidos nos

seus conteúdos, sem contradizer a teoria aristotélica. O conceito de cidadão pôde ser limitado aos *nobiles*, ou apenas aos príncipes, de modo que apenas os *principes* eram chamados de *cives*; da mesma forma, na Idade Média, os artesãos e comerciantes, que Aristóteles excluíra, puderam passar a gozar de alguns dos direitos civis por ele definidos.

Quando mais tarde os diaristas ou os assalariados assumiram o papel dos escravos aristotélicos, a oposição "cidadão *versus* não cidadão" ainda permaneceu em vigor. Passando-se por cima de todas as fissuras temporais, as definições formalizadas de Aristóteles podiam então ser recheadas com conteúdos novos e, assim, permaneciam seletivamente compatíveis com a sua teoria.

Aristóteles apresentara todos os possíveis modos de governo, numa escala que vai do império da lei ao arbítrio do governante, e, por isso, seus argumentos podiam ser recuperados em diferentes contextos políticos e sociais. O mesmo vale também para a questão da melhor Constituição, que ele tendia a responder de variadas formas, em função das condições empíricas preexistentes, e ponderando diferentemente o peso dos elementos democráticos, aristocráticos e monárquicos.

Tendo em vista a melhor Constituição possível, um papel central é desempenhado pelos chamados medianos, que Aristóteles situa entre os pobres e os ricos. Aqui ele se servia de definições relacionais elásticas, que lhe permitiam conferir um valor variável aos achados empíricos, também variáveis, sobre as Constituições. Só permanecia mesmo o risco associado aos extremos: o predomínio dos ricos incentiva a arbitrariedade e a opressão, ou seja, a injustiça; enquanto o poder (ou a impotência) dos pobres atiça a inveja, o desprezo e o tumulto, ou seja, também a injustiça. Nesse aspecto, os cidadãos medianos eram um fator de estabilidade de toda Constituição. Aristóteles estava, portanto, armado de uma rede de categorias elásticas, que ele mesmo já usara de diferentes formas para dar conta da variedade constitucional grega sem que tivesse que implodir o seu quadro de

interpretação – que, neste caso, era um quadro interpretativo que se poderia chamar de sociológico. A definição sobre que grupo concreto deveria ser classificado entre os ricos, os pobres e os medianos variava de cidade-estado para cidade-estado, não se prestando, portanto, a uma marcação absoluta. Por isso, as categorias aristotélicas eram transmissíveis a outros contextos. E foram usadas com fartura. Na Idade Média, discutia-se se os artesãos, ou apenas os comerciantes, ou sobre que tipos de comerciantes podiam ser considerados integrantes dos medianos. E nas modernas lutas constitucionais, a associação de grupos profissionais ou de grupos inteiramente não aristotélicos, como classes ou estamentos, aos estratos medianos serviu a todos os partidos e interesses em conflito como um recurso com o qual se podiam projetar a si mesmos como fiadores da estabilidade social – algo que ainda hoje acontece com o conceito da chamada "sociedade de classe média" [*Mittelstandsgesellschaft*], que pode ser usado de forma tanto descritiva quanto partidária ou conspiratória.

O feito de Aristóteles foi, portanto, o de ter combinado observações empiricamente saturadas e com intuições mais imediatas para desenvolver um conceito de cidadão que se revelou muito frutífero do ponto de vista teórico, bem como para encontrar definições relacionais que foram propícias para amparar abstrações: a oposição juridicamente relevante entre o cidadão e o não cidadão, e a definição socialmente relevante dos "medianos" – duas problemáticas políticas centrais, que, mais tarde, seriam apropriadas pela sociedade estamental e pela moderna sociedade civil/burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*].

Do que foi descrito até agora pode-se concluir que a precondição para a transmissibilidade dos conceitos aristotélicos abriga em si mesma um problema metódico mais geral, o problema concernente ao modo de determinar a relação entre análise histórica e análise teórica [*systematisch*]. Falando à boa maneira aristotélica, podemos definir dois extremos. Se a sua *Política* se aplicasse apenas ao século IV a.C., poderíamos deixar para lá

qualquer pesquisa que não se restringisse à história grega de então. Mas se, ao contrário, Aristóteles tivesse desenvolvido sistematicamente apenas uma teoria de cunho normativo, poderíamos então dispensar toda e qualquer correlação histórica; nesse caso, analisar-se-ia de maneira, por assim dizer, atemporal apenas a adequabilidade de uma Constituição em relação ao modelo normativo. A efetividade e o potencial de recepção da teoria aristotélica se encontram no centro; esta é, ao mesmo tempo, historicamente singular e teoricamente [*systematisch*] transponível. Aristóteles não teve opção senão analisar a realidade grega, mas, ao fazê-lo, articulou linguisticamente padrões de interpretação que lhe sobreviveram. Agora, o que sobreviveu não foram os estados de coisas conceitualizados – que desapareceram há muito tempo –, mas as marcações linguísticas (bem como as descrições a elas associadas) por ele cunhadas. Originalmente singulares, tais marcas linguísticas (e também os seus contextos textuais) sobreviveram nas traduções para o latim, para o árabe, e deste de volta para o latim, para finalmente serem desdobradas em numerosas línguas vernáculas, espraiando-se para inúmeras mudanças constitucionais.

Mas a relação entre os modos teórico e histórico de ler Aristóteles passou por modificações profundas ao longo do tempo. No início, essa distinção sequer se colocava. Por ocasião da primeira recepção de Aristóteles em língua latina, tanto no Império Romano como na Baixa Idade Média, os intérpretes conferiam aos seus conceitos um real e duradouro poder simbólico. Estes atestavam *per se* a realidade, podendo por isso ser citados e aplicados a múltiplas situações empíricas. Até o final do século XVIII e talvez até mais tarde, a maioria dos autores era de aristotélicos convictos, uma vez que, com a ajuda dos conceitos aristotélicos, podiam proceder a um sutil ajuste das suas experiências à realidade constitucional assim compreendida. Isso vale principalmente para a escola aristotélica então existente na Alemanha. O latim dos eruditos oferecia uma ajuda permanente, ao passo que dificuldades consideráveis se apresentavam no

caminho das traduções para as línguas vernáculas – obviamente, mais próximas das circunstâncias específicas em que viviam. Tais dificuldades puderam ser resolvidas com maior facilidade no espaço linguístico românico do que no alemão. Pois nas línguas vernáculas as palavras latinas subsistiam como significantes [*Wortkörper*], enquanto no Norte da Europa tiveram de ser assimiladas na forma de estrangeirismos, quando não foram aposentadas por neologismos.

Deu-se sob críticas crescentes o ajustamento entre, de um lado, a rede de categorias aristotélicas e, de outro, os pressupostos do direito feudal, do direito das cidades, do direito territorial, do direito dos estamentos e também do direito eclesiástico, do direito romano e, por fim, do direito público. Mas também os doutrinadores de uma teoria política pragmática e os promotores da doutrina do direito natural da Alta Idade Moderna se viam obrigados a continuar a recorrer às categorias aristotélicas. Bodin, Hobbes, Pufendorf, entre outros, remeteram a ela como a nomenclatura terminologicamente consagrada perante a qual os seus sistemas antiaristotélicos tinham de se projetar.

Os conceitos de Aristóteles, que antes haviam servido para confirmar a realidade, transformaram-se então em termos científicos, que, redefinidos, passaram a ser usados para conceitualizar novos fenômenos de maneira inovadora. No continente europeu, desde a Revolução Inglesa, a Revolução Americana e o Iluminismo, os novos conceitos inserem-se cada vez mais na linguagem política e, por este meio, na esfera pública. Entre tais conceitos consta – se bem que apenas a partir do final do século XVIII – "classe média", assim como suas numerosas variantes, que desde então podem ser articuladas, seja para se obter um efeito conservador, seja para se promover uma mudança constitucional; em todo caso, para se preservar ou produzir de modo quase aristotélico uma ordem justa. É preservada a significância sistemática da função estabilizadora atribuída aos *mesoi*, aos "do meio", significância que agora passa a poder ser lida de modo polêmico ou

sociológico. Algo parecido pode ser afirmado relativamente à introdução da democracia geral, com a qual foi abolida a diferença entre o cidadão e o não cidadão, e que – sob premissas antropologicamente novas – ocasionaria também a equiparação das mulheres a partir das duas guerras mundiais. Do ponto de vista da teoria constitucional, o conceito aristotélico dos indivíduos livres, iguais entre si e perante a lei foi ampliado, mas não modificado.

Aumentaram, no entanto, as dificuldades para aplicar conceitos originalmente relacionados à *polis* a uma sociedade que se tornava cada vez mais complexa. Ainda havia sido possível conceitualizar de forma aristotélica as Repúblicas citadinas e os Estados territoriais da Alta Idade Moderna, mas na modernidade, sobretudo a partir da Revolução Francesa, começam a surgir, com intensidade variável de região para região, desafios que exigem respostas completamente novas. As Constituições representativas dos grandes Estados só conseguiram viabilizar a participação de milhões de cidadãos – os súditos de outrora – no governo da sociedade por meio de um direito de voto distribuído a conta-gotas, ou, nos casos em que se adotou o sufrágio universal, com a mediação de partidos. Também os pressupostos econômicos mudaram de maneira lenta e constante, mas também profunda. As economias domésticas – e as correspondentes teorias do *oikos* – eram outrora subordinadas à *polis* e, mais tarde, ao Estado, mas a economia moderna rompeu todos esses velhos limites. Enquanto Aristóteles ainda conseguia administrar, dentro da *polis*, as tensões existentes entre a desigualdade econômica e a igualdade jurídica, no século XIX essa mesma oposição gerou uma diferenciação entre a esfera político-estatal e a esfera socioeconômica. A pressão e a precedência empíricas de questões ligadas à intensificação e à satisfação de carências econômicas impuseram, cada vez mais, uma reação dos Estados. Vinham à tona consequências sociais da industrialização que escapavam ao controle direto do Estado. Em muitos aspectos – mas não em todos –, inverteu-se a relação entre política e

economia. Tudo isso já se passava fora do alcance da conceitualidade aristotélica, a despeito da recepção de Ranke, Roscher e Treitschke, que se julgavam autorizados a repetir de maneira estática e ontológica os velhos conceitos da *Política* de Aristóteles.

Já no século XVIII, os escoceses haviam reconhecido o comércio e a indústria [*Gewerbe*] – o *commerce* nos seus entrelaçamentos econômicos e sociais – como antecipações e até mesmo como pressupostos de toda auto-organização civil. A ordem jurídica pôde então ser interpretada em termos funcionalmente favoráveis à economia, perdendo a sua antiga função de ser um fim em si de toda boa política. Emergiram assim contradições entre moral, economia, política e direito, que agora eram explicadas historicamente; toda sociedade era conceitualizada como uma sociedade em transição, o que gerava discussões sobre estágios e origens e, mais ainda, sobre os caminhos abertos para o futuro. Foi fundamentalmente essa crescente diferença entre passado e futuro, essa temporalização, que pôs em xeque o *status* da teoria aristotélica.

Isso conduziu a novas dificuldades de tradução. Surgiu na língua alemã, por exemplo, a pergunta sobre se o cidadão [*Bürger*] deveria ainda ser concebido apenas em oposição ao nobre e ao camponês, ou se o conceito de cidadão não deveria antes reivindicar uma validade mais geral, atrelada à intenção de abolir todas as diferenças estamentais juridicamente sancionadas. Neste caso, a oposição aristotélica – e de certa forma pré-estamental – entre o cidadão e o não cidadão teria de ser reinterpretada, para que pudesse ser projetável sobre o próprio futuro.

Com essas dificuldades crescentes de articular mediante os usos de conceitos aristotélicos as próprias experiências e as novas expectativas, o texto de Aristóteles mover-se-á em direção a uma perspectiva cada vez mais histórica. Abriu-se um fosso entre a problemática teórica e a problemática histórico-filológica. Quanto menos se reivindicava teoricamente o texto aristotélico – e quanto menos se exigia dele –, tanto mais as perguntas

históricas passavam a ocupar o primeiro plano com um viés puramente metódico; tanto mais o interesse analítico centrava-se naquilo que ele havia conceitualizado de forma singular, apenas para o seu tempo; naquilo que era especificamente grego. Somente então – simplificando um pouco: a partir do século XVII inglês, passando pelo século XVIII francês, até o século XIX alemão – é que o método histórico-filológico, desenvolvido desde o humanismo renascentista, conquistou também a independência teórica que já cogitara, e que sempre pressupôs a existência de uma distância intransponível entre a Antiguidade e a Modernidade. Por isso, agora se podia praticar uma crítica filológica daquelas traduções de Aristóteles, que, em razão dos interesses políticos de uma dada circunstância histórica, tentaram modernizar o conceito de *mesoi*, dos "medianos", para bem além do que seria filologicamente tolerável, de modo a ajustá-lo à linguagem das polêmicas cotidianas. O novo conceito das classes ganhou, ele próprio, o seu impulso político não da *Política* de Aristóteles, mas primariamente de determinações socioeconômicas que Aristóteles não podia ter conhecido.

No entanto, seria um equívoco supor que, com a redução histórica de Aristóteles à sua singularidade no século IV a.C., poderíamos revogar a pretensão sistematicamente abrangente contida na sua teoria social. As duas lâminas da tesoura, a histórica e a sistemática, não podem ser mantidas separadas sem que o instrumento perca o seu gume e a sua eficácia. E a pretensão, derivada de Aristóteles, de preservar a "sociedade civil" como um conceito primariamente político, mas também capaz de abranger as esferas social e econômica agora autonomizadas, foi defendida com fortes argumentos por Roscher e Treitschke e, no século XX, por Hannah Arendt, para mencionar apenas três autores com uma perspectiva político-histórica. Quem quer que insista na dependência recíproca entre formação da vontade política e fatores sociais e econômicos, e que demande que seja assumida a responsabilidade política não só pelas consequências imediatamente controláveis do sistema político, não conseguirá deixar de apelar a uma

"cidadania" [*Bürgerschaft*] quase aristotélica. Mas os conceitos de Aristóteles, quando devidamente traduzidos, também preservam a sua força analítica em outras áreas.

Um último aspecto, de caráter ainda mais geral, decorre da maneira como as questões relativas à importância histórica dos conceitos aristotélicos induzem aquelas referentes à sua importância teórica – e vice-versa.

Não são apenas os conceitos aristotélicos que se caracterizam por terem sido cunhados num momento singular e, mesmo assim, serem transponíveis para outros momentos. Esse duplo aspecto é uma característica linguística. Toda língua pode expressar e conceitualizar singularidades *hic et nunc*, ao mesmo tempo em que se alimenta das repetibilidades sem as quais nada poderia ser conceitualizado. Mais especificamente: toda semântica tem dois lados: um expressa possibilidades linguisticamente repetíveis, o outro permite usos imediatos e concretos. O potencial sistemático de uma semântica está ancorado na sua repetibilidade. A sua singularidade histórica, por sua vez, vincula-se ao seu uso concreto. Assim, as diretrizes linguísticas atravessam diacronicamente todos os campos de experiência – ao mesmo tempo em que se relacionam sincronicamente com eles. O objetivo metódico da história dos conceitos é o de promover a aproximação entre, de um lado, a singularidade de uma formação conceitual e do seu uso e, do outro, o conteúdo teórico que assim se estabelece, conteúdo que é repetível e, por isso, mais duradouro. Trata-se, por assim dizer, de um historicismo refletido, carregado de uma intenção teórica [*systematisch*] imposta pela própria linguagem.

Dessa característica da linguagem resultam consideráveis consequências para a história social da sociedade civil. Apenas por meio das determinações linguísticas de identidade e diferença é que se podem descobrir o que realmente foi o caso e o que se modificou. Pois os conceitos, graças às suas constantes traduções, perduram mais do que a situação social ou a constelação constitucional em que são cunhados. As cidades-estado gregas

desapareceram há muito, mas não os conceitos que nelas surgiram. Estes podem até ter saído de uso, envelhecidos. Os conceitos aristotélicos não são ideias que pairam acima do tempo. Mas puderam ser recebidos e causar efeito noutras épocas porque tinham armazenado linguisticamente possibilidades repetíveis de auto-organização civil. Não entravam em conflito com a realidade mesmo quando, traduzidos, foram aplicados às cidades-estado italianas. Pois serviam para capturar semelhanças estruturais compartilhadas por Atenas, Florença e Siena. E as – óbvias – diferenças em relação à realidade ateniense tornavam necessárias adaptações, acréscimos e reinterpretações linguísticas, o que colocava em evidência a alteridade e a mudança.

São as analogias linguisticamente pressupostas que possibilitam o conhecimento histórico, o qual seria inviável caso os conceitos nele usados não tivessem pretensões sistemáticas. Existem, aliás, semelhanças estruturais no modo europeu de auto-organizar as unidades de ação política apropriadamente chamadas de sociedade civil. Perfazem-na, como já se disse, os direitos de voto e de participação política, a autoadministração, a rotatividade e a alternância juridicamente regulamentada dos grupos que se substituem no poder, assim como os mecanismos de controle político e a legalidade da ordem jurídica, que devem garantir a proteção e a segurança também daqueles que não participam diretamente nos poderes governativos.

Onde essas regras, originalmente desenvolvidas para a cidade-estado, não funcionem mais, porque as semelhanças estruturais desapareceram do edifício social – ou seja, em grandes territórios, em monarquias e nos Estados constitucionais modernos –, os conceitos aristotélicos pedem por equivalentes funcionais, caso continuem a ser usados. Onde apenas os príncipes eram concebidos como *cives*, ainda se lhes reivindicava que garantissem que ninguém fosse excluído da justiça, de modo que os cidadãos tornavam-se não só "súditos", mas súditos com "direitos civis",

direitos esses que podiam ser legitimamente reclamados. Por mais miseráveis que possam ter sido as reais circunstâncias políticas e sociais, econômicas e jurídicas – aqui, todas as histórias guardam entre si apenas uma diferença de grau –, os conceitos aristotélicos têm a sua própria história, e nesta estiveram longe de se limitar ao papel de espelhar a realidade singular de uma só época. Em razão da sua elástica sistemática interna, da sua capacidade de ativar os mais diversos aspectos, essa história cheia de repetições e adaptações serviu para a obtenção de diagnósticos da realidade, bem como para a avaliação crítica e a ordenação jurídica destes – sempre mantendo, em meio a tudo isso, uma atenção ao poder e à influência das pessoas situadas em contextos sociais diferentes.

Investigar a história da recepção dos conceitos aristotélicos, os seus limites e os condicionantes das suas traduções significa, portanto, detectar, na chamada história real, semelhanças estruturais e equivalentes funcionais. Isso não é possível sem que se faça uma análise linguística de textos que sempre conjugam repetibilidades e singularidades. Assim se revela que também a nossa sociedade civil moderna contém em si numerosos elementos de longo prazo – com os riscos que lhes são inerentes.

Também o nosso futuro não pode escapar à necessidade de repensar os conceitos aristotélicos para compreender as mudanças em curso. Isso fica evidente quando se considera a crescente corrente de imigrantes e estrangeiros. Em decorrência do seu grande número, eles provocarão em toda a Europa uma mudança estrutural, a qual, do ponto de vista histórico, só poderá ser comparada com as migrações germânicas da Alta Idade Média, só que num ritmo mais acelerado. Do ponto de vista teórico, porém, coloca-se de maneira renovada a pergunta aristotélica sobre onde traçar os limites entre o cidadão e o não cidadão. Numa democracia, todos os cidadãos são, por definição, iguais em termos do seu estatuto jurídico; mas tal não se aplica simplesmente a todos os seres humanos que vivem nessa democracia. O número de pessoas sob esta segunda condição aumentará. As

sociedades constituídas civilmente da Europa terão de aprender de novo a manejar os velhos critérios de diferenciação entre cidadão e não cidadão, de um modo elástico, mas justo. Caso isso não dê certo, é de se esperar o fim de uma história milenar e cheia de vicissitudes, a da sociedade civil.

---

[1] Friedrich Nietzsche, "Zur Genealogie der Moral", *Werke*, org. Karl Schlechta, v. 2 (1966), p. 820.

[2] *Verfassungshistoriker, Verfassungsgeschichte* e *Verfassungsgeschichtschreibung* serão, a seguir, vertidos preferencialmente como "historiador constitucional", "história constitucional" e "historiografia constitucional". Numa tradução literal empregar-se-ia, todavia, nos três casos "da Constituição" em vez de "constitucional". A adoção da forma adjetivada deve-se a algumas incongruências existentes entre *Verfassung* e Constituição. O primeiro termo apresenta ressonâncias semânticas mais abrangentes do que o termo Constituição, que na língua portuguesa associa-se muito diretamente à ideia de uma lei fundamental que fixa, por escrito, limites à ação do Estado sobre a vida social e, frequentemente, estabelece um conjunto de direitos individuais fundamentais. No alemão, *Verfassung* vai além da noção de lei fundamental ou carta magna, a que corresponde o termo *Grundgesetz* com que é referida a lei fundamental em vigor na República Federal da Alemanha desde 1949. Por *Verfassung*, portanto, deve-se entender não só os textos constitucionais no sentido mais estrito e técnico do termo, mas também todo um patrimônio de normas jurídicas e concepções normativas mais gerais que regulam a vida em comum de uma sociedade, independentemente de estarem ou não positivadas na forma de leis. Nesse sentido, a noção de *Verfassung*, tal como compreendida no âmbito da *Verfassungsgeschichte* alemã, remete à ideia de Constituição como o conjunto dos elementos que compõem – constituem – a estrutura jurídico-normativa de uma ordem coletiva. Tal perspectiva permite que a historiografia constitucional alemã – sobretudo quando se volta para sociedades anteriores às revoluções do final do século XVIII – incorpore, à análise, elementos referentes à lógica normativa das relações sociais e, com isso, mantenha um diálogo estreito com a história social. [N.R.]

[3] O substantivo *Fehde* refere-se, no direito germânico da Idade Média, aos conflitos armados entre grupos familiares e séquitos "privados" da nobreza senhorial, cujo fundamento estava na prerrogativa do grupo de buscar a reparação de um dano ou de uma injustiça cometida contra o que considerava ser seu direito. [N.R.]

[4] Sobre o código *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, ver a nota dos revisores no capítulo I, p. 33. [N.R.]

[5] Fritz Hartung, *Deutsche Verfassungsgeschichte* (6ª ed., 1954), p. 13.

[6] Otto Brunner usa a noção de *Trennungsdenken*, aqui traduzida por "pensamento disjuntivo", para caracterizar um modo de pensar, característico do século XIX, que tende a separar Estado e sociedade, público e privado, política e economia etc. [N.R.]

[7] Oferecemos aqui a tradução do substantivo *Land* por "terra", mas esta é uma solução que não dá conta dos sentidos do termo no contexto analisado por Otto Brunner em seu livro *Land und Herrschaft*. A noção remete, *grosso modo*, às estruturas territoriais senhoriais da Baixa Idade Média

austríaca e à lógica das relações jurídico-políticas que se constituem no âmbito do domínio senhorial de um nobre de condição principesca. [N.R.]

[8] Wolfgang Mager chamou a minha atenção para essa mudança terminológica, que lança uma luz clara sobre os condicionamentos políticos incidentes sobre a história dos conceitos, bem como sobre a pretensão metódica desta, a qual aponta para além daqueles condicionantes. O próprio Brunner reconheceu a relação: "Nada seria mais equivocado do que supor que o trabalho histórico possa prescindir de conceitos modernos. Agora, estes precisam ser vistos dentro da sua própria condicionalidade histórica". É o que postula Brunner já na primeira edição do livro, no qual também define a missão da história: "A história do povo [*Volksgeschichte*] está na ordem do dia." Na quarta edição, revisada, ele recorre a Werner Conze e substitui "história do povo" por "história estrutural" (Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Wien, 1939, p. 193ss, e idem, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, 4ª ed. revisada, Viena, 1959, p. 163ss. Comparem-se também as páginas 398 na primeira e 346 na quarta edição). Ele pouco teve o que alterar, graças às virtudes do seu método histórico-conceitual – apresentado mais uma vez de maneira vívida no prefácio à segunda edição, de 1942, no contexto de uma polêmica contra Otto Stolz. O emprego do conceito de povo indica onde se iniciou o engajamento político, o que, por sua vez, porquanto fosse metodicamente controlável, pôde conduzir a evidentes avanços cognitivos. A substituição deste conceito pelo conceito formal de estrutura não só tem a óbvia vantagem da neutralidade política, mas também remete à necessidade metódica de se trabalhar, na história constitucional, com conceitos gerais e flexíveis, quando quer que se queira lidar com problemáticas comparativas ou diacrônicas. Brunner volta-se contra a terminologia do século XIX, cuja normatividade tinha um efeito retardante sobre os estudos medievais. Por outro lado, não foi exatamente consistente a sua oposição a termos justificados teoricamente provenientes das ciências sociais. Demonstra-o já a substituição de "povo" por "estrutura", ou o emprego de um termo como "associações" [*Verbände*] – pois em ambos os casos se trata de expressões adequadas para tornar acessíveis ao nosso presente conteúdos conceituais do passado, para embasar perspectivas comparativas e, em razão do seu caráter formal, também para se investigar as semelhanças e alteridades que os vestígios do passado guardam entre si num dado momento, bem como a relação entre estes e os vestígios de momentos anteriores ou posteriores. Isso também vale para o termo "Constituição".

[9] Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, p. 111.

[10] Gerald Stourzh, "Staatsformenlehre und Fundamentalgesetze in England und Nordamerika im 17. und 18. Jahrhundert. Zur Genese des modernen Verfassungsbegriffs", em *Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze*, org. Rudolf Vierhaus, Göttingen, 1977, p. 294-328. Cf. o artigo "Verfassung", de Heinz Mohnhaupt e Dieter Grimm, em *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1990, v. 6, p. 831-899.

[11] De Lolme, *Constitution de L'Angleterre ou État du gouvernement Anglois*, Londres, 1785, 2 v. (1ª ed., Amsterdã, 1771), aqui v. 1, p. 33, 175, 204.

[12] Cf. R. Koselleck, "Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien Régime", em *Studien zum 18. Jahrhundert*, v. 2/3, org. B. Fabian et al., 1980, p. 15-30. Ver o cap. XV deste livro, "Mudança linguística e mudança social no final do Antigo Regime", p. 299.

[13] J. H. G. Justi, *Natur und Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetze*, org. e comentários de H. G. Scheidemantel, Mitau, 1771 (reimpressão, Aalen, 1969), p. 90ss.

[14] Justi (anotação 8), p. 124. Mas até mesmo "Constituição fundamental" ocorre com frequência no plural; cf. p. 117, 148 *passim*. Por detrás deste uso, se escondem a vasta empiria dos estamentos e o

intento de se fazer entender pelo públcio. Era uma estação intermediária no caminho que levaria à teoria do Estado unificado. Nossos exemplos não têm a pretensão de seguir um ordenamento cronológico rigoroso. Christian August Beck, por exemplo, emprega, no início da segunda metade do século XVIII, a expressão "Constituição civil" [*bürgerliche Verfassung*] como um contraconceito geral para o estado natural (*Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias*, org. Hermann Conrad, 1964, p. 207). Em Johann Jacob Moser, essa expressão [*bürgerliche Verfassung*] – bem como "Constitution" – não aparece no índice remissivo. Mesmo assim, Moser trata da "Constituição estatal alemã" [*teutsche Staatsverfassung*], relacionada por ele a todo o *Reich. Neues teutsches Staatsrecht*, 1766-1782 (reimpressão, Osnabrück, 1968-1969), v. 1, p. 182.

[15] K. H. L. Pölitz, *Das constitutionelle Leben, nach seinen Formen und Bedingungen*, Leipzig, 1831, prefácio.

[16] Para a tradução de *Gesinde* por "domesticidade", ver a nota dos revisores no cap. XX, p. 479, onde esta noção ocupa um lugar central. [N.R.]

[17] Ver o artigo "Herrschaft", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et al., l. 3, 1982.

[18] Justi (anotação 8), p. 124.

[19] E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, Paris, 1820 (1ª edição Leyden, 1758), p. 34, livro I, capítulo 3, § 31ss.

[20] Cf. Caderno de: *Der Staat*, H. 6, p. 22-45.

[21] Cf. agora a abordagem diferenciada de Hermann Lübbe, "Wortgebrauchspolitik. Zur Pragmatik der Wahl von Begriffsnamen", em Carsten Dutt (org.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg, 2003, p. 65-80.

[22] A referência aqui é ao título completo do código prussiano, *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*. [N.R.]

[23] Acerca da tradução dos termos Bürger e bürgerliche Gesellschaft, ver nota dos revisores no início do cap. XIX, p. 415. [N.R.]

[24] Reinhart Koselleck e Klaus Schreiner (orgs.), *Bürgerschaft, Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994 (*Sprache und Geschichte*, org. Reinhart Koselleck e Karlheinz Stierle, v. 22), aqui as páginas 9-20 da introdução.

[25] Para a tradução do termo *Sachgeschichte*, ver a nota dos revisores no cap. III, p. 67. [N.R.]

XIX.
Três mundos civis?/Três mundos burgueses?[1]

Sobre a semântica comparativa da sociedade civil/burguesa na Alemanha, na Inglaterra e na França

I. Observação preliminar teórico-histórica e metodológica

Quem fala em "burguesia" [*Bürgertum*] pensa na maior parte das vezes em uma formação social da Modernidade, cuja origem parece remeter às revoluções Francesa e Industrial.[2] Quem fala em *sociedade civil* [*bürgerliche Gesellschaft*] pode ter em mente o mesmo diagnóstico, mas se aventura no terreno movediço de uma tradição milenar. Do ponto de vista da história das palavras, *bürgerliche Gesellschaft*, *société civile* ou *civil society* são traduções do latim. Essas expressões referem-se à *societas civilis* romana, que, por sua vez, teve como modelo terminológico a *koinonia politike* dos gregos. Em termos da pura história das palavras, estamos, portanto, diante de um dado que possui uma impressionante continuidade. Aquilo que Aristóteles e Cícero disseram sobre a "sociedade civil" não foi inteiramente superado. Pois a história lexical contém conceitos referentes a uma auto-organização política livre que não podem ser apagados da experiência europeia. Dessa forma, a ideia de que os cidadãos poderiam ou deveriam governar a si mesmos é um conteúdo semântico passível de evocação que jamais foi eliminado do conceito de "sociedade civil". A determinação teórica do *cives* de uma *societas civilis* sempre fez alusão à autodeterminação política daqueles que, como cidadãos livres, exercem o poder [*Herrschaft*][3] – seja sobre si mesmos, seja sobre outros, ou, como no caso da democracia, alternadamente, de modo que, teoricamente, governantes e governados coincidam. A despeito do caráter variável das situações políticas e sociais, existem, pelo menos na história da teoria da sociedade civil europeia, elementos normativos que perduram, ainda que tenham sido reiteradamente enriquecidos ou conservados em sua natureza controversa. Só poderia ser cidadão quem assumisse responsabilidade política – fosse numa comuna ou numa cidade, num estamento ou numa corporação, num território ou num Estado, ou como príncipe; só poderia ser cidadão quem exercesse o poder – fosse sobre si mesmo ou sobre outrem ou em alternância com outros: nesse nível de generalidade formal, jamais foi perdido o significado – derivado da constituição da *polis* grega – de um *polites*, um *civis*, um *citizen*, um *citoyen* ou um *Bürger*. Nesse sentido, a *bürgerlich Gesellschaft* [sociedade civil] e seus equivalentes são simultaneamente tradicionais e modernos.

Quem fala em sociedade civil moderna, designando justamente a "sociedade civil" tal como parece ser referida no presente, não pode, portanto, prescindir das faixas de significado tradicionais desse conceito.

Nesse sentido, o assim chamado império da lei [*Herrschaft der Gesetze*] ou a elevada importância sociológica atribuída à função estabilizadora das camadas médias numa comunidade fazem parte das proposições de Aristóteles que, por trás de todas as transformações históricas, recorrentemente emergem para caracterizar uma sociedade civil. Algo semelhante vale para a função que preserva uma riqueza moderada, para o papel de medição que a nobreza desempenha entre povo e príncipe ou para as tarefas igualmente mediadoras dos "setores médios" [*Mittelstände*] entre nobreza e camadas inferiores: determinações de posição desse gênero podiam apelar com recorrência a Aristóteles.

Os conceitos de "*Bürger*" e "*burgerliche Gesellschaft*", porém, não se caracterizam apenas pelo fato de terem, no longo prazo, preservado e continuamente colocado à disposição conteúdos normativos. Tais formações conceituais também remetiam de modo reiterado a situações singulares; situações, portanto, nas quais aquilo que se concebia de forma concreta precisava ser apreendido linguisticamente com o conceito correspondente. Aristóteles, em conformidade com a experiência, assentou sua *koinonia politike* nos escravos e nos metecos, que, por natureza, não possuíam direitos de cidadania. O trabalho não era um critério de qualificação para participar no poder político. Ao contrário da Idade Moderna, mais precisamente desde Locke, que definiu o trabalho como pressuposto da propriedade e a propriedade como pressuposto dos direitos políticos.

Três mudanças de grande alcance impulsionaram a transformação e o enriquecimento do conceito de sociedade civil para além da comunidade urbana inicial ou até mesmo o despojaram de seus componentes especificamente vinculados aos quadros da cidadania urbana. A partir do século I d.C., o direito de cidadania romano foi continuamente ampliado até ser concedido – em 212 d.C. – a todos os habitantes livres do *Imperium Romanum*. Isso viabilizou uma cidadania dupla, a da comunidade natal e a da grande associação política, algo que, de um ponto de vista estrutural,

podia, a partir de então, ser continuamente replicado. Contra esse pano de fundo, a teoria estoica adquiriu um sentido ainda mais amplo, abrangendo não só todos os cidadãos, mas todos os seres humanos como membros de uma *societas humana*.[4]

Uma segunda mudança de significado, consumada pela teoria agostiniana das duas *civitates*, não foi indiferente à influência da teoria estoica de uma sociedade civil mais restrita e de uma sociedade humana mais ampla. A cidadania da *Civitas Dei* podia incluir qualquer pessoa, independentemente de sexo, idade, raça ou *status* político e social. A participação na Cidade de Deus conferia atributos espirituais de cidadania a um cristão, independentemente de sua condição terrena ou mundana. Os conceitos do *Bildungsbürger* germânico ou de *intelligentsia* [*Intelligenz*] ainda conservam elementos dessa tradição extrapolítica de cunho espiritual ou intelectual.

Em terceiro lugar, uma mudança igualmente profunda também ocorreu na Alta Idade Moderna [*Frühe Neuzeit*].[5] Tal mudança contribuiu para que a sociedade civil, no sentido atual, ganhasse livre curso. Até o século XVIII, estava claro, na tradição linguística latina da Europa, que somente aquele que exercia o poder podia ser *civis*. Todo senhor de uma casa que dispusesse, para "dentro" e para "baixo", de casa e propriedade senhorial, esposa, crianças e serviçais, estava em condições de exercer o poder político para "fora": como participante da judicatura ou da administração de uma comunidade local, como membro ou representante de estamentos e, sobretudo, como príncipe de um território. Segundo essa teoria tradicional, alinhada com a experiência estamental, os camponeses livres, os cidadãos de comunidades urbanas e os membros da baixa e da alta nobreza eram sempre *cives* da *societas civilis*. Desde a Baixa Idade Média, essa estrutura estamental de dominação se caracterizava por estar determinada, simultaneamente, em termos políticos, sociais e jurídicos, sem que fosse possível separar esses âmbitos no plano da empiria. No decorrer da Alta Idade Moderna, isso mudou de forma lenta, mas profunda.

Do ponto de vista *político*, os estamentos dominantes foram perdendo terreno na mesma medida em que o soberano principesco reunia todo o poder de decisão política em sua pessoa. Antes da Revolução Francesa, isso nunca se realizou plenamente, pois os estamentos continuavam a ter voz, de uma forma ou de outra, mas como tendência os antigos estamentos só mantiveram privilégios jurídicos e posições dirigentes no plano social. Com exceção da Inglaterra, onde a soberania residia no *King in Parliament*, o poder de decisão política passou a ser competência do monarca e de sua corte. Do ponto de vista da soberania do príncipe – e apenas desse ponto de vista –, todos os "cidadãos" se transformaram em uma associação de súditos. Como se observa no léxico de Zedler, o cidadão tornou-se, ao mesmo tempo, *súdito*, *sujeito*, e, como tal, não detinha mais qualquer direito ao poder político. "Entende-se aqui como República a sociedade civil, composta de regentes e súditos que se uniram para preservar e promover o bem-estar comum."[6] Assim, a partir da associação de súditos, surgiu aos poucos uma sociedade civil que ainda era voltada para o bem comum, porém apolítica no sentido do exercício do poder – numa variação da definição conceitual de Schlözer, tratava-se de uma *societas civilis sine imperio*.[7] Com isso, de maneira tateante, deu-se forma conceitual ao diagnóstico, até então inimaginável, de que poderia existir uma sociedade civil sem poder – ou, pelo menos, de que era possível pensá-la nesses termos. Trata-se de um potencial semântico que, utopicamente carregado, começou a germinar no século XVIII.

A ordem escalonada da sociedade estamental transformou-se não só politicamente, mas também *juridicamente*. Os estamentos privilegiados, sobretudo a nobreza e o clero, perderam, de uma só vez, todos os seus privilégios na Revolução Francesa e sucessivamente também nos países restantes da Europa. Todo predomínio da nobreza, até então garantido pelo direito de nascimento, foi subordinado ao princípio de igualdade do direito privado. A partir da Revolução Francesa, a dominação já não podia mais ser

baseada em um título jurídico de cunho pessoal, norma esta que, todavia, só ganhou força com as Revoluções de 1830 e 1848. Os antigos direitos de dominação sobreviveram apenas na *House of Lords* e nas Câmaras altas. Em teoria, toda dominação foi despersonalizada a favor da soberania do Estado, que podia ser representado por um príncipe, por um Parlamento ou por ambos.

Foi somente no plano *social* que os estamentos, outrora dominantes, conseguiram preservar suas posições dirigentes, as quais, na moldura da sociedade civil antes concebida em termos aristotélicos, desde sempre haviam sido um atributo desses grupos. A reputação, os relacionamentos, a coesão familiar, a propriedade, sobretudo os bens de raiz e a proximidade com as cortes garantiram aos antigos estamentos, principalmente à nobreza, uma influência nas decisões políticas do poder estatal. Ainda que não fossem mais relevantes politicamente no sentido da antiga ordem da sociedade civil e nem juridicamente no sentido da antiga ordem fundada em privilégios, os antigos estamentos, a partir do século XIX, permaneceram socialmente, ou seja, em sentido extrapolítico, poderosos e influentes, eficazes e formadores de estilo.

Aqui já estamos no campo da pura *sociedade*, da sociedade civil moderna. Carregando nas tintas, seus cidadãos não estavam interessados no exercício do poder político, mas em conquistar participação no poder estatal para garantir seus interesses econômicos – e culturais e religiosos. Com base na igualdade de direitos – que implica delegar o poder político ao Estado ou vinculá-lo à sua respectiva Constituição – esses cidadãos se movem num espaço em que suas condições de vida estão protegidas, mas não são predefinidas pelo Estado. Não é mais o espaço da desigualdade jurídica, mas da desigualdade social, o espaço de cidadãos trabalhadores e economicamente ativos, no qual predominava o princípio do desempenho individual. Aqui, estava em jogo a satisfação cotidiana de necessidades crescentes, o que gerava uma dependência econômica recíproca cada vez

maior entre todos. Nesse sentido, o *Brockhaus* constatou secamente em meados do século:

> O novo uso linguístico diferencia por vezes entre Estado e sociedade ou sociedade civil e compreende esta última como a vida comum de seres humanos e as relações que a partir dela se desenvolvem, sem qualquer contribuição do poder estatal, por exemplo, as relações entre as diferentes classes estamentais e profissionais, as relações de oposição entre empregadores e trabalhadores, produtores e consumidores.[8]

Trata-se daquela sociedade civil que Hegel definiu como uma esfera que, embora dependesse do Estado, era economicamente autônoma; da sociedade civil que, com seus interesses individuais, se inseriu, por assim dizer, apoliticamente entre família e Estado e que, como tal, não existia antes do século XIX. Ou trata-se da sociedade civil/burguesa que, segundo Marx, só pode ser definida por meio de seus pressupostos econômicos e de suas diferenças de classes sociais, em relação à qual toda política seria apenas superestrutura ou epifenômeno. Na definição polêmica de um republicano francês de 1841, trata-se da domínio da *bourgeoisie*. O que é um *bourgeois?*, pergunta ele. Ontem, um escravo, um servo – hoje, um senhor. "*Un maître d'aujourd'hui. Qu'est ce que la Bourgeoisie ? La réunion des maîtres qui vont travailler, au profit de que travaillent les prolétaires. Où commence la Bourgeoisie? Où finit le prolétariat*."[9] [Um senhor de hoje. O que é a burguesia? A reunião dos senhores que vão trabalhar, em cujo benefício trabalham os operários. Onde começa a burguesia? Onde termina o proletariado.] Agora, a dominação não é mais definida politicamente, mas economicamente, principalmente por meio da exploração, que acarreta consequências sociais e revolucionárias e cujo avanço era a intenção de nosso autor, Duclerc.

Acrescentemos uma observação no campo da história dos conceitos para tornar compreensível a mudança da antiga sociedade civil, *eo ipso* política, para a sociedade civil moderna e economicamente determinada. Trata-se da ampliação do conceito de economia, que só pôde ser teorizada a partir do século XVIII, possibilitando assim novas experiências. Desde os gregos até o

século XVIII, a teoria do *oikos* se referia à economia doméstica [*Hauswirtschaft*] e ao governo no interior de uma casa. Esse conceito de economia circunscrito, concreto e saturado de experiência começou a ser ampliado a partir do século XVIII, dogmatizado, por assim dizer, por Adam Smith. A economia foi extraída da tríade aristotélica de ética, economia e política, para agora se diferenciar como esfera autônoma de uma sociedade civil, pura e simplesmente orientada por interesses e, a partir de agora, designável como moderna. A "economia" refere-se, desde então, à interconexão e ao aumento contínuo das necessidades numa escala ampliada, territorial, estatal, nacional e, por fim, mundial. Trata-se do âmbito da sociedade industrial, que transcende o Estado, depende do capital, é impulsionada pela ciência e pela tecnologia e que, a partir desse momento, passou a ser conceituada como "burguesa" [*bürgerlich*]. Desde então, sua dinâmica afeta o planeta inteiro, e hoje, pela primeira vez, é posta em questão a partir de fora, por fatores não econômicos, mais especificamente, ecológicos – ou também religiosos.

A retrospectiva histórico-teórica que realizamos até aqui exige, por certo, uma modificação significativa. Por mais que o desencadear economicamente condicionado de uma sociedade civil tenha resultado da nossa história mais recente, o significado antigo conceitualizado por Aristóteles, segundo o qual a *koinonia politike* seria uma comunidade de cidadãos que se autogoverna, nunca se perdeu. Pelo contrário. O modelo da antiga cidadania vinculada à *polis* ou da República romana como uma comunidade de cidadãos livres também guiou os revolucionários franceses e os idealistas alemães e até mesmo os filósofos morais escoceses. Da mesma forma, a ética civil [*Bürgerethik*] estoica e o princípio cristão da igualdade espiritual de todos os cidadãos da Cidade de Deus permaneceram como legado. Mas foram transformados e se fundiram de forma intramundana. Antes mesmo dos efeitos sociais da industrialização, ou seja, na época do Iluminismo, adquirem forma e impacto aqueles projetos constitucionais que reivindicam

para todos os seres humanos, como cidadãos, a participação no poder político e autodeterminação geral. Com isso, nossa semântica, que até agora foi guiada pela história das teorias, se insere em contextos de ação concretos. Por isso, cabem algumas observações no campo da história social.

A terminologia civil sempre foi mobilizada por unidades de ação concretas e delimitáveis, que buscavam, de forma inteiramente pragmática, dar voz a suas reivindicações ou implementá-las na luta política. A luta pelo poder político, pela influência no "poder estatal", ou seja, pela dominação política, continuou nas condições de uma sociedade abertamente concorrencial. Pois os cidadãos economicamente orientados [*Wirtschaftsbürger*] também procuraram adequar e submeter o Estado aos seus interesses. Isso transformou os Estados individuais na Europa em destinatários daqueles grupos que se definiam como *Bürger*, *citoyens* ou *middle classes*. Quando designamos esses grupos como núcleo da sociedade civil moderna – deslocados, portanto, do conceito teórico de uma sociedade geral politicamente organizada – evidencia-se que, num sentido mais restrito, a influência dessa sociedade variava fortemente de país para país e que, antes do último terço do século XIX, não pode ser considerada dominante em lugar algum. Se considerarmos Alemanha, Inglaterra e França como três países em que *Bürgertum*, *middle classes* e *bourgeoisie* supostamente se impuseram, veremos que uma avaliação desse tipo só pode ser feita com as maiores ressalvas. Nos três países, existiam regras eleitorais censitárias e indiretas, que limitavam de modo pragmático ou modulavam insidiosamente a participação dos assim chamados estratos médios burgueses. A propriedade fundiária permaneceu politicamente dominante: "*Hors de la propriété foncière point de salut*" [Não há salvação fora da propriedade fundiária].[10] Entrincheirada atrás de cláusulas referentes à propriedade fundiária, uma remanescência do *Ancien Régime*, a nobreza soube garantir uma posição dirigente que não contradizia a igualdade burguesa (de direito privado). Tal foi o caso na Grã-Bretanha, onde a

nobreza, a despeito de toda permeabilidade no plano familiar em relação às camadas "burguesas", sempre teve o cuidado de que as "*middle classes*" permanecessem classes médias, que, sem condições de ter acesso à Corte, alcançaram *de facto* uma admissão apenas limitada no Parlamento. A hierarquia social foi estritamente defendida, a riqueza em si não trazia prestígio, mas apenas uma influência política limitada. O mesmo aconteceu na Alemanha, onde os príncipes e a nobreza cortesã continuaram sendo socialmente dominantes e a burguesia só podia ocupar posições dirigentes na política por meio de posições no serviço público ou como nobreza de serviço [*Dienstadel*]. Na França, com o elevado patamar do censo eleitoral até 1848 e, além disso, graças à sua condição de proprietários de terras, a antiga nobreza pré-revolucionária e a nova nobreza napoleônica forneceram, até bem avançada a Terceira República, uma parcela considerável daqueles notáveis que se distinguiam estritamente dos setores burgueses e sub-burgueses da população.

Ser radical na Inglaterra, republicano na França, ou tão somente burguês na Alemanha não eram critérios suficientes para ser aceito pelos antigos estratos dirigentes. A nobreza passou para o segundo plano apenas lentamente, um pouco mais rápido na França do que no resto da Europa, mas sem por isso perder a influência indireta ou a força de caracterizar a sociedade. Somente nas três últimas décadas do século XIX, os pesos começaram a se deslocar, quando as camadas inferiores dos trabalhadores não só aprenderam a se articular, mas também foram adquirindo aos poucos influência nas decisões políticas. Nos três países, a assim denominada burguesia começou a sofrer pressão daquelas camadas populacionais que, na linguagem coloquial, não faziam parte da "sociedade civil".

Essas observações no campo da história social [*sozialhistorisch*] pretendem demonstrar que as estruturas que organizavam a dominação no mundo pré-revolucionário mudaram muito lentamente. O modelo da ordem liberal, que procura escalonar a sociedade economicamente segundo

desempenho, riqueza e mérito pessoal, permaneceu politicamente conformado por grupos dirigentes de proprietários de terras. Ao mesmo tempo, os novos desafios "socialistas" colocados pelas camadas inferiores assalariadas, cujo número era crescente, já ameaçavam a pretensão dos assim chamados burgueses a uma posição dirigente. A sociedade civil do século XIX pode, portanto, ser caracterizada, desde o início, como uma sociedade de transição, cujo passado estamental e cujo futuro democrático a submeteram a uma crescente pressão de mudança.

Nossa retrospectiva no plano da história da teoria e nossas observações no campo da história social [*sozialhistorisch*] se mantiveram num nível de generalidade que torna visíveis os impulsos de época, de natureza diacrônica, e os desafios europeus de caráter sincrônico. As seções seguintes esclarecerão, de um ponto de vista metódico, como esse tipo de procedimento é questionável ou provisório. Quando inserimos em seu contexto imediato os atos linguísticos [*Sprachhandlungen*] concretos, por meio dos quais se formularam as reivindicações sociais e políticas da sociedade civil que se conceituava como nova, precisamos fazer consideráveis modificações adicionais em nosso esboço geral. Pois, cada uma das nossas línguas comparadas – a alemã, a inglesa e a francesa – elaborou de forma própria seus pressupostos sociais particulares e correspondentemente estilizou de maneira diferente seus postulados políticos. Experiências muito distintas foram, em termos linguisticamente muito distintos, plasmadas em conceitos claramente diferenciáveis. A rigor, a nova sociedade civil só existia na medida em que podia assegurar-se de si mesma linguisticamente. Tudo o que remete para além disso é uma exegese tipológica ou histórica *ex post*. A tradição teórica europeia da *societas civilis* foi crescentemente fragmentada durante a Alta Idade Moderna de acordo com as línguas nacionais. Não só a prática era distinta, como sempre; a teoria também se desenvolveu em direções divergentes. A tradição comum adquiriu peculiaridades nacionais, que sugerem a hipótese de que estamos

tratando de três mundos civis/burgueses empiricamente distintos, que, a partir do Iluminismo, se desenvolveram na Alemanha, na Inglaterra e na França. Um breve panorama sobre a semântica dos conceitos de cidadão/burguês nos três países já demonstra isso.

Na França, dominava uma conceitualidade polêmica e dualista, proveniente do Iluminismo, que assegurava agudeza e poder de impacto de um ponto de vista retórico, mas colocava obstáculos para quaisquer soluções pragmáticas. Era possível distinguir entre um *grand bourgeois* e um *petit bourgeois*, mas não entre um grande *citoyen* e um pequeno *citoyen*. De um ponto de vista semântico, não era possível qualquer compromisso entre os interesses econômicos burgueses, individualmente filtrados, e os direitos gerais dos cidadãos, derivados da Revolução Francesa, que se estendiam a todos. As Revoluções de 1830 e 1848 e a revolta da Comuna de 1871 estavam, por assim dizer, linguisticamente pré-programadas.

Na Alemanha, existia um único conceito, o de *Bürger* [cidadão/burguês]; este, porém, reunia em si conotações e reivindicações jurídicas tão diversas – de cunho urbano e estamental, estatal e regional – que não era capaz de gerar um impulso homogeneizador e revolucionário em situações de ação concreta. Assim como não existia um centro geográfico em 1848, no qual a Revolução poderia ter se condensado, não existia também um núcleo semântico capaz de cristalizar as reivindicações dos novos *Bürger*. O conceito alemão de *Bürger* permaneceu plurivalente e, comparativamente, só foi capaz de desenvolver um fraco poder de impacto no plano político.

Na Grã-Bretanha, por fim, *citizen*, como conceito de expectativa com conotações democráticas e jusnaturalistas, exerceu um papel completamente marginal – algo que talvez surpreenda um europeu do continente. Os concorrentes nesse caso eram, até o século XIX, conceitos jurídicos de cunho concreto, individual e corporativo, procedentes da Idade Média. Tais conceitos continham um vocabulário de descrição social saturado de experiências, que conseguia justificar as reivindicações das classes médias –

por exemplo, em situações de conflito parlamentar – de uma forma melhor do que postulados carregados de teoria. Todavia, volta e meia, os porta-vozes das *middle classes* foram obrigados a fazer compromissos semânticos, que tanto impediram conflitos quanto viabilizaram a calibragem de melhoras.

Tais achados colocam dificuldades consideráveis para uma análise comparativa das "burguesias" europeias, se não quisermos nos limitar a um inventário descritivo. A investigação de todas as situações sociais e de suas mudanças depende de fontes linguísticas que lhes sirvam de testemunho. Portanto, toda comparação precisa seguir duas vias: os testemunhos linguísticos precisam ser traduzidos para que se tornem semanticamente comparáveis. Os processos sociais, econômicos e políticos, inferidos com base nesses testemunhos, têm que se tornar, porém, igualmente comparáveis – o que não é possível sem os elementos linguísticos previamente dados e suas traduções. Nesse sentido, toda comparação depende da tradutibilidade de experiências linguisticamente armazenadas de diferentes formas, mas que, como experiências, mantém um vínculo retrospectivo com a singularidade de sua respectiva língua. Vemo-nos, portanto, metodologicamente diante de uma situação aporética. Precisamos de cautela e precaução extremas para fazer o movimento de mediação recíproca entre a diversidade dos elementos linguísticos previamente dados e a pluralidade dos achados extralinguísticos.

Nem todas as experiências conceitualizadas podem ser reproduzidas nos conceitos que aparentemente lhes correspondem em outras línguas. Qualquer tradução que opere por paráfrases [*umschreibende Übersetzung*] perde o conteúdo de experiência de conceitos concretos. Portanto, uma análise comparativa dos estados de coisas aos quais os conceitos se referem só pode se tornar metodicamente verificável se as diferenciações linguisticamente irredutíveis forem objeto de reflexão. Na verdade, ao lado de uma metateoria no campo da história social [*sozialhistorischen*

Metatheorie] que permita comparações transnacionais, seria necessária uma metalinguagem que fizesse a mediação entre as diferenças. Essa metalinguagem, porém, não existe. A sociedade civil do século XIX não foi apenas uma sociedade de transição. Ela só pode ser analisada e reconhecida quando traduzida em termos diacrônicos e interlinguísticos.

II. *Bürgertum – middle classes – bourgeoisie* nos léxicos

> *L'Europe moderne a seule connue la bourgeoisie, et, en Europe, c'est la France qui a vu le plus complet développement de cette institution (...). L'Allemagne a eu ses villes libres, l'Angleterre sa Chambre des Communs; mais la France entière est devenue bourgeoisie et tiers état (...).*[11]
>
> [Somente a Europa moderna conheceu a burguesia, e, na Europa, foi na França onde se viu o mais completo desenvolvimento dessa instituição (...). A Alemanha teve suas cidades livres; a Inglaterra, sua Câmara dos Comuns; mas a França como um todo se tornou burguesia e terceiro estado (...).]

Essa observação do *Dictionnaire Universel do XIX^e^ Siècle* remete a perguntas importantes numa pesquisa comparativa sobre a burguesia. Caso exista algo como uma "burguesia" europeia comum, precisamos perguntar em que plano os aspectos comuns se constituem e onde devemos procurar as diferenças. De alguma forma, tudo isso precisa se articular linguisticamente em palavras, conceitos ou definições. A tentativa de uma história comparativa dos conceitos se vê confrontada, antes de tudo, com o problema da tradutibilidade. O recurso a léxicos bi ou multilíngues é evidente. Desde o início do século XVIII, existem léxicos e enciclopédias em longas séries, que permitem cortes transversais sincrônicos e longitudinais diacrônicos. Como fonte histórica, dicionários ocupam um lugar intermediário entre as pretensões descritiva e normativa, na medida em que não oferecem o reflexo linguístico da realidade social, mas uma forma socialmente sancionada desta última.

A passagem citada chama a nossa atenção para o fato de que, nas enciclopédias do século XIX, a comparação europeia se tornava cada vez mais importante – e os autores refletiam em seus artigos sobre questões

relacionadas às possibilidades de comparação. A elaboração das experiências alheias representava um elemento importante de determinados artigos.

1. Alemanha

Stadtbürger [cidadão urbano], *Staatsbürger* [cidadão do Estado], *Bürgerstand* [estamento burguês].

Na Alemanha, a associação com o *Stadtbürger* permanece um elemento presente na conceitualidade referida ao *Bürger* até o século XIX. Com essa conotação, o conceito pôde se tornar portador de desenvolvimentos sociais e, ao mesmo tempo, agir como elo de ligação entre passado e presente. *Bürger*, no sentido de *Stadtbürger*, é um termo do vocabulário estamental, que define uma posição jurídica determinada, que varia de lugar para lugar. Conceitos opositivos [*Oppositionsbegriffe*] centrais remetem à nobreza, à população rural e às camadas urbanas inferiores não burguesas. Zedler (1733) inicia o artigo *Bürger* deduzindo o termo de *Burg* [castelo], para então voltar sua atenção imediatamente para a tensão entre *Stadtbürger* e *Untertan* [súdito].[12] Evidencia-se aqui a característica especial de *Bürger* como conceito definido em termos estamentais e que, ao mesmo tempo, tende a implodir a ordem estamental.

Observamos frequentemente, nos léxicos do século XVIII, concepções estamentais de sociedade (*societas civilis*) que correm em paralelo com as do novo Estado, que se impõe com uma associação juridicamente igualitária de súditos. Assim, o conceito de *Bürger* permite legitimar tanto a igualdade quanto a desigualdade. No decorrer do século XVIII, a delimitação em face do exterior ganha em importância ao lado da continuidade das diferenciações jurídicas fixadas nos direitos estamentais do *Bürger*. Torna-se evidente que o conceito de "*Bürger*" tem tanto a capacidade para uma certa homogeneização e para uma gradação interna. Até a década de 1820, a discussão sobre o "sustento dos cidadãos"[13] [*burgerliche Nahrung*] e a posição do *Bürger* em relação ao Estado exerce uma função importante. O *Bürger* é inserido numa rede complexa de direitos e obrigações em relação

ao Estado. O programa do Estado esclarecido e absolutista – com sua vinculação do indivíduo ao Estado, por um lado, e sua ancoragem social na sociedade estamental, por outro – tem desdobramentos. Como condição da possibilidade de um desenvolvimento econômico, o Estado precisa ceder um espaço de autodeterminação aos *Bürger*. Por meio de uma guinada fundamentalmente crítica à nobreza e pela inclusão dos letrados no estamento burguês, a lógica dessa argumentação também ultrapassa a equiparação entre *Stadtbürger* e *Bürger*. O conceito de *Bürger* assim compreendido não contém – a despeito da influência do termo "cidadão de Estado", forjado na França – qualquer função crítica em relação ao Estado e não se torna um conceito opositivo de *Beamter* [funcionário público].

Com o artigo *Bürgerstand* [estamento burguês] no *Brockhaus* de 1820, se impôs a autodefinição burguesa como o estamento do mérito [*bürgerliche Selbstdefinition als Leistungsstand*]. *Bürgerstand* é empregado como sinônimo de "estamento de negócios" [*Gewerbestand*], no qual, entretanto, são incluídos apenas "dignitários", "cidadãos de distinção", "letrados" e "comerciantes".[14] Os artesãos já não comparecem. Todavia, nenhuma pretensão de participação política no Estado decorre da autodefinição como estamento do mérito. Exigem-se apenas o acesso a cargos públicos e o reconhecimento de um certo prestígio social (honra e reputação).

A partir de mais ou menos 1830, ao lado do componente urbano do *Bürger*, o aspecto da *Bildung* [formação, cultura] adquire relevância decisiva. Com o auxílio da *Bildung*, a superioridade do *Bürger*, como membro do estamento do mérito, em relação à nobreza pode ser provada. O caráter do conceito tendeu a mudar. Não é mais, em primeira linha, um termo jurídico, uma designação estamental, mas um conceito referido a determinadas características e virtudes que uma pessoa reúne em si: "formação e mérito", "esforço", "talento", "diligência persistente".[15] A *Bildung* torna-se um critério decisivo sempre que o cidadão urbano, como cidadão econômico, exige acesso a cargos estatais.

Os lexicógrafos, porém, não fornecem uma definição positiva sobre quem deve ser denominado de *Bürger*. No entanto, os autores têm uma concepção sobre quem não é um *Bürger* e também sobre as diferenciações no seio do estamento dos *Bürger*.

Um aspecto característico dos verbetes a partir de mais ou menos 1830 é a adoção de uma perspectiva histórica [*historisch*]. Segundo esse ponto de vista, as famílias patrícias são mencionadas como os primeiros *Stadtbürger* autênticos. Para o século XIX, constata-se sua substituição por "comerciantes, artistas, fabricantes". Na descrição histórica [*historisch*], artesãos são compreendidos como parte do universo dos *Stadtbürger*. No entanto, os autores consideram necessário diferenciar no seu próprio presente, no século XIX, entre "*Bürger* inferiores" e o "autêntico *Bürgerstand* superior".[16]

As retrospectivas históricas [*historisch*] do desenvolvimento do *Stadtbürger* nos verbetes de léxicos podem ser lidas como propostas de identificação no contexto do debate político do século XIX. Podemos distinguir três versões como tipos ideais. Em primeiro lugar, *a versão liberal-constitucional*.[17] Desse ponto de vista, as cidades medievais se apresentam como pontos de partida dos progressos no comércio, na indústria e na ciência. No entanto, tais "sucessos históricos" não são atribuídos exclusivamente aos esforços dos *Stadtbürger*. A aliança entre príncipes e *Bürger* é vista como premissa necessária para esse processo de desenvolvimento. No contexto do debate do século XIX, essa versão associa-se à opção pela monarquia constitucional. Os lexicógrafos avaliam de formas diferentes a importância dos direitos de autogestão das cidades. Em segundo lugar, *a versão democrática*.[18] Os progressos observáveis a partir das fundações das cidades na Idade Média são responsabilidade exclusiva da "força e independência burguesas".[19] Apresenta-se uma história de sucesso das camadas burguesas urbanas. Nas disputas políticas do século XIX, essa versão da história serviu, em primeiro lugar, para transmitir autoconsciência

aos *Bürger* e para comprometê-los com determinados valores. "Civismo", "espírito público" e "amor à pátria" tornam-se vocábulos centrais. Por outro lado, não se esboça uma forma constitucional concreta para o futuro.

> O verdadeiro *Bürger*, dotado de civismo, jamais deixará de participar das eleições para os representantes da comunidade e do Parlamento, estando habilitado para tanto, jamais deixará de aceitar os cargos da comunidade confiados a ele pelos seus conconcidadãos (...), de relatar abusos e malefícios, de contribuir para o avanço de instituições voltadas para a utilidade comum, para o sustento de necessitados, sobretudo de homens perseguidos ou oprimidos por causa de sua luta pela liberdade e por uma cidadania livre."[20]

Em terceiro lugar, *a versão conservadora-neoestamental*.[21] A sociedade composta pelos *Stadtbürger* na Idade Média [*mittelalterliche Stadbürgergesellschaft*] se apresenta como o componente "orgânico" da antiga *societas civilis*. Define-se uma oposição entre uma visão positiva do antigo conceito estamental de *Bürger* e o conceito moderno do *Staatsbürger* [cidadão do Estado], que impulsiona uma "atomização do antigo caráter do povo" [*Volksthum*].[22] Essa versão vincula-se com a opção favorável a uma revitalização de grupos estamentais em todos os níveis.

Os representantes das diferentes vertentes não estabelecem uma disputa em torno do conceito propriamente dito. Todos invocam o *Stadtbürger* e rejeitam a tradição do *civis*.[23] O conceito só adquire um significado próprio em uma certa tradição política por meio da inserção em um contexto histórico específico determinado.

Durante o *Vormärz*,[24] o anseio central, sobretudo das obras provenientes da editora Brockhaus, consiste em implementar, em face da nobreza, o direito do *Bürger* a cargos estatais. Na resistência ao domínio da nobreza, os funcionários, e não o *Bürger*, tornaram-se os verdadeiros portadores do Estado. Devemos interpretar como expressão de interesses profissionais de natureza estamental, articulados nos léxicos, o fato de que os letrados são o único estamento que adquire o direito de acesso aos postos do funcionalismo. Na maioria dos léxicos, o *Bürger* como funcionário público, cujas pretensões estão legitimadas pela titularidade de uma posição

qualificada no Estado, tem precedência em relação à nobreza e aos *Wirtschaftsbürgern* [burguesia econômica].

Staatsbürger [cidadão do Estado]. Muitos dos autores empenhados em criar algo como uma "identidade burguesa" – mediante a formação de conceitos e sua ancoragem na tradição – estão de tal forma presos ao modelo do *Stadtbürger*, que mesmo o conceito do *Staatsbürger* vem a ser derivado do *Stadtbürger*.

> Dentre todas as formações da Idade Média, a do estamento burguês é a que mais corresponde às concepções jurídicas modernas. O estamento burguês representa, portanto, a transição da Idade Média para a época moderna. A cidadania estatal [*Staatsbürgerthum*] de hoje em dia tem suas raízes no conceito de cidadania urbana medieval [*Stadtbürgerschaft*].[25]

Apenas como um breve interlúdio no interior da recepção de Kant, o conceito de *Staatsbürger* vem a ser um contraconceito de *Untertan* [súdito]. O conceito de *Staatsbürger* transforma-se rapidamente em *terminus technicus*, cujo significado é unívoco. A difícil pergunta sobre a relação entre *Untertan* e *Staatsbürger* é evitada por meio da diferenciação entre *Staatsbürger* ativo e passivo. Em 1865, Bluntschli encontra em *Staatsangehöriger* [membro do Estado][26] um termo neutro com o caráter de sobreconceito [*Oberbegriff*].[27]

Com isso, de modo quase imperceptível, a oposição entre diferenciações internas, horizontais, foi substituída por uma distinção antiga, agora regulamentada pelo Estado, entre nativos e estrangeiros. A inclusão de determinados grupos na cidadania estatal [*Staatsbürgertum*], ou então sua exclusão, permanece, contudo, um problema duradouro da determinação do conceito até a instituição do sufrágio universal na Alemanha.

Durante o *Vormärz*, passam para o primeiro plano as tendências de limitar o campo lexical com base em determinadas virtudes e numa cultura geral obrigatória. Elabora-se um código de conduta válido para todos. Os *Bürger* não representam mais o "estamento de exeção", mas o "estamento da regra".[28] As virtudes que ocupam um lugar central não mais reivindicam ser virtudes especificamente burguesas/civis [*bürgerliche Tugenden*]. No

contexto do *Vormärz*, formas de comportamento exigidas de um súdito leal também puderam ser caracterizadas como virtudes burguesas/civis [*bürgerliche Tugenden*].

Bürgertum [cidadania, burguesia]. Como verbete independente, *Bürgertum* não ocorre antes de 1860. Antes de 1860, a palavra aparece esporadicamente em artigos específicos como designação para determinadas características e não como conceito de descrição social. Em 1801, Bailey cita *Bürgertum* como sinônimo de *Bürgersinn* [civismo] e tradução do termo inglês *civism*.[29]

A outra via pela qual o conceito chega à língua alemã é estruturalmente parecida. Isso ocorre primariamente por meio do conceito de *Staatsbürgertum* [cidadania estatal]: não como grupo social, mas como atributo. Com isso, não se faz referência apenas a determinadas qualificações jurídicas; o conceito exige também uma disposição "patriótica" e o cumprimento de determinadas obrigações para com o Estado (impostos, ocupação de cargos municipais, serviço militar). O primeiro léxico a incluir *Bürgertum* como verbete próprio é conservador.[30] No artigo intitulado "*Bürger, Bürgerstand, Bürgertum*", Wagener vincula o termo a conotações estamentais do conceito de *Bürger* e, assim, usa *Bürgertum* como conceito de descrição social de um grupo sobre o qual não oferece detalhes. Ele recorre à palavra *Bürgertum*, ainda rara, para chamar a atenção para a diferença em relação ao conceito antiquado de *Bürgerstand* [estamento burguês], que não correspondia mais à sociedade atual.[31] A esse novo conceito de descrição social dirigido a um grupo da população com "múltiplas divisões internas" corresponde uma função ideológica importante: a mediação entre nobreza e proletariado. Nesse sentido, *Bürgertum* não é sinônimo de *Bourgeoisie* – conceito que Wagener usa para a pequena classe de detentores de capital, banqueiros e fabricantes com pretensões de liderança política.

Nos léxicos, ao contrário do uso linguístico que se impõe cada vez mais, somente em casos excepcionais a palavra ou o conceito de *Bürgertum* são

usados, mesmo depois de 1850, como conceito de descrição social. Nesse contexto, é ainda mais raro encontrar o conceito como autodesignação por meio da qual indivíduos queiram expressar sua filiação a um grupo. Um aspecto característico de todas as ideologizações do conceito nos léxicos é a posição central que se atribui à busca de elementos harmoniosos da sociedade em lugar dos elementos díspares. Nesse sentido, não se deve compreender *Bürgertum* como parte de uma *language of class*, mas justamente como expressão da recusa de apreender a sociedade por meio de conceitos de classes.

2. Inglaterra

Ranks, orders e classes: a sociedade como escalonamento social. Na Inglaterra, o vocabulário da descrição da sociedade é caracterizado pelo fato de que, ao lado da igualdade jurídica formal, existe um sistema diferenciado de títulos, que expressa a escala de posições sociais, já assinaladapelos relatos dos contemporâneos que haviam viajado ao país.[32] A língua inglesa não possui um equivalente para o polissêmico conceito alemão de *Bürger*. Em vez de um equivalente funcional, existe uma série de palavras usadas em contextos diferentes. Até 1801, as possibilidades de tradução oferecidas para *Bürger* levam em conta apenas o componente urbano do termo [*stadtbürgerliche Komponente*]. "*A freeman of a town, a burgher, burgess, citizen, cit or eid, a portman*."[33]

Bürger, como designação estamental, se furta ainda mais à tradução do que o componente urbano do termo [*stadtbürgerliche Komponente*]. Ludwig, ao adotar como tradução "*commons, the commonalty*", não consegue dar conta do fato de que, na língua alemã, *Bürgerstand* tanto pode incluir os camponeses (significando, nesse caso, "terceiro estado") quanto ser empregado como contraconceito de população rural.[34] Em particular, os verbetes que têm como palavra de entrada *Stand* [estamento] apontam para a estrutura completamente diferente do mundo de conceitos estamentais. Não se trata tanto de designar formações sociais maiores, mas de assinalar as diferenciações graduais de posição social, algo que fica evidente quando se dá preferência ao enfoque comparativo.

Citizen. Somente por volta de 1700, a palavra *citizen* é incluída nos léxicos ingleses monolíngues. No entanto, não devemos interpretar isso como prova

do uso raro da palavra, mas sim como indício de uma popularidade relativamente alta da palavra, pois os primeiros dicionários ingleses não representavam inventários de toda a língua, mas apenas registros de palavras difíceis. Em alemão, *civis* é preservado como um termo de origem claramente latina e é usado apenas em certas linguagens especializadas, mas *citizen* chega à língua inglesa por intermédio da língua francesa. Até Johnson (1755), as definições são de teor idêntico à do *General English Dictionary*, de 1740: "*A free man or inhabitant of a city*."[35] Trata-se, portanto, primariamente de um termo jurídico referido aos habitantes livres de uma *city*, embora possa se referir também a todos os habitantes de uma *city*.

Ao contrário do *Bürger* alemão, *citizen* não é usado para designar um representante dos grupos populacionais ligados aos negócios. A razão disso parece ser uma conotação associada a um modelo aristocrático, como observa na detalhada discussão sobre o conceito de cidadão romano. Graças à concepção do "*good citizen*", tal como se observa na *Encyclopedia Britannica* (1771), a palavra ganha, parcialmente, uma carga empática. *Citizen* adquire relevância como caracterização de uma pessoa exemplar para a comunidade, que, como "*citizen*", pela fama e pela imortalidade, já se destaca, ao mesmo tempo, da comunidade.[36]

A ideia de que a modernização e a democratização da sociedade partem das cidades – uma concepção que nos léxicos alemães tem como eixo a palavra de entrada *Bürger* – pode ser encontrada também na Inglaterra, mas aqui *city* é palavra de entrada que serve de referência para discussão. No entanto, o progresso civilizatório não é visto exclusivamente como uma conquista referida à cidade e aos seus cidadãos [*stadtbürgerliche Errungenschaft*].

Burgher, burgess. Ainda mais do que *citizen*, *burgher* e *burgess* são termos do jargão jurídico. *Burgher* costuma ser usado no sentido geral de *townsman* e, mais raramente, no sentido mais específico de "*one who has a right to certain privileges in this or that place*" [alguém que tem direito a certos

privilégios nesse ou naquele lugar].[37] Usado inicialmente como sinônimo de "*an inhabitant of a burgh or borough*" [um habitante de um burgo ou município], o significado de *burgess* é logo limitado a "*one who serves in a parliament for a burgh*" [alguém que atua em um Parlamento por um burgo].[38] Com a abolição dos "*rotten boroughs*" pela reforma parlamentar de 1832, ambas as palavras perdem a relevância e, desde então, têm que ser consideradas antiquadas. Esses conceitos não servem como portadores de novas ideias sociais.

Commoner, commons, commonalty. O conceito de *commoner*, *commons* está intimamente vinculado ao sistema parlamentar, à diferenciação entre "*upper house*" e "*lower house of Parliament*", ou "*house of commons*". Em 1741, Chambers ainda compreende essa relação de modo quase estamental, quando define *commons* como "*one of the three estates of the kingdom*" [um dos três estados do reino].[39] A *Encyclopedia Britannica* de 1797 introduz uma diferenciação econômica no seio dos *commons*, distinguindo entre "*proprietors of land*" [proprietários de terra] e "*mercantile or supposed trading interest*" [interesse mercantil ou supostamente comercial].[40] Estes, porém, são membros do Parlamento não só como representantes de diferentes "interesses", mas sempre também como responsáveis pela *commonwealth* no Parlamento. A partir de 1815, com a manutenção do dualismo – "*the lower of the two divisions of the civil state*" [a mais baixa das duas divisões que compõem o estado civil][41] –, a tendência a uma diferenciação interna se torna evidente. Também se identifica pela primeira vez *commonalty* com as camadas médias.[42]

No artigo "Commons, House of" na *Penny Cyclopedia*, o sucesso do movimento de reforma de 1832 não é atribuído apenas ao esforço das *middle classes*, mas ao nível geral de educação. Em formulações que ocultam os limites de classes, mostra-se a unidade de ação alcançada pelas *middle classes* e pelas *working classes*.[43] Por fim, em 1890, o autor do artigo "Parliament", na *Chamber's Encyclopedia*, pode constatar retrospectivamente

que as reformas parlamentares sucessivas teriam ampliado a base democrática da *House of Commons*, concedendo o direito de voto, em primeiro lugar, em 1832, às *middle classes* e, em 1867-1868, às *working classes*. A partir de agora, o vocabulário da *language of class* estava estabelecido. No entanto, à diferença de *working classes*, não existe nenhuma entrada referente a *middle classes*.[44]

Commons ou, mais raramente, *commoner* são termos técnicos que designam os membros da *House of Commons* e são, portanto, sobreconceitos para *gentry*, proprietários e – desde 1867 – representantes da aristocracia dos trabalhadores. Por isso, não se prestam a ser redefinidos como autodesignações de novas camadas sociais emergentes. Além de seu emprego como termos técnicos, *commoner* e *commonalty* são também designações pejorativas para a *old society*,[45] não sendo adequadas para ser promovidas a conceitos positivos de identificação.

Gentry, gentleman. No interior do "*aristocratic ideal*",[46] que viveu um renascimento sobretudo na primeira metade do século XIX, *gentry*, como designação para a baixa nobreza, funciona como sinônimo do antigo conceito alemão de *Mittelstand* do século XVIII. Em 1816, lemos na *Encyclopædia Perthensis*: "*Class of People above the vulgar; those between the vulgar and nobility*" [Classe de pessoas acima do vulgo; aqueles que se situam entre o vulgo e os nobres].[47] É extremamente raro encontrar *gentry* como palavra de entrada. Trata-se de um conceito da *old society*, que, como algo antiquado, desaparece aos poucos do vocabulário e não recebe novos significados.

Como termo técnico, *gentleman* era usado para o nível mais baixo dentro da *gentry*, mas, simultaneamente, desde o século XVIII é o título usado para se dirigir a um membro da nobreza. No mais tardar a partir de 1810, *gentleman* se torna um título honorífico.[48] Como palavra-chave para estabelecer uma delimitação para baixo, em face das *labouring classes*, *gentleman* conseguiu se estabelecer definitivamente em 1862.[49] São decisivos

um código de conduta específico e certo nível de educação [*Bildung*]. Os contemporâneos fazem comparações com a palavra alemã *gebildet* [educado, cultivado], mas ressaltam a diferença. *Gentleman* torna-se o vocábulo central do "mito da excepcionalidade da trajetória" [*Sonderwegs-Mythos*] inglesa referente ao compromisso histórico [*historisch*] das camadas médias com a aristocracia.

Middle class. "*Money confounds subordination*" [O dinheiro confunde a subordinação] (Johnson, 1755). *Middle classes* como uma verbete independente não aparece em nenhum dos dicionários ingleses especializados que foram pesquisados. À semelhança de *Bürgertum*, na Alemanha, *middle class* se alastra no âmbito das instituições educacionais.[50] Nos verbetes *education*, encontramos afirmações essenciais sobre a diferenciação social. *Middle classes* aparece neles como conceito-chave no marco de metáforas relativas ao progresso.

> *But if such a society contains a class, properly and truely denominated a middle class, a class neither enervated by excessive wealth and indolence nor depressed by poverty; a class, that is characterized by industry and activity unexampled; a class, that considers labour as the source of happiness, and free inquiry on all subjects as the best privilege of a free man – such a society may exist and continue to be indefinitely in a state of progressive improvement.*[51]
>
> [Porém, se uma sociedade como esta contém uma classe adequada e verdadeiramente denominada de *middle class*, uma classe que nem esteja debilitada pelo excesso de riqueza e pela indolência, nem deprimida pela pobreza; uma classe caracterizada pela industriosidade e pela atividade sem precedentes; uma classe que considera o trabalho como fonte de felicidade e a livre investigação de todos os assuntos como o maior privilégio de um homem livre – tal sociedade pode existir e permanecer por um tempo indefinido em um estado de melhora progressiva.]

Desde 1789, observamos dois desenvolvimentos contrários. A preservação de *patronage* e *property* é vinculada cada vez mais à condição de *learning*. O progresso, no sentido de *civilisation* e concorrência, ao lado de *influence*, ganha em importância. Por outro lado, no contexto da discussão sobre a *liberal education*, menciona-se explicitamente sua utilidade para as *middle stations of life* [posições médias da vida], mais especificamente para os *merchants* e *manufacturers*.[52] Impõe-se a esse grupo um ideal de *leisure class*

[classe ociosa], recomendando-lhe uma *liberal education*, que permitisse desfrutar de um ócio aprazível depois de se retirar da vida de negócios. Há que se considerar como uma forma bem-sucedida de socialização o comprometimento de camadas médias profissionais e econômicas com um ideal de *gentleman*, ampliado, contudo, pelo elemento do mérito. Nesse período, a existência de *inferior ranks of society* [posições inferiores da sociedade] ou, mais tarde, de *labouring people* [trabalhadores] e sua exclusão da *education* mais elevada permanece uma necessidade reconhecida como imprescindível por todos os autores. Não porque certos grupos da população fossem fundamentalmente incapazes de se educar, mas porque eles precisavam executar determinados trabalhos socialmente necessários, para os quais a *education* teria um efeito desmotivador.

Em outros contextos – por exemplo, no âmbito da teoria da economia política – predominam designações funcionais concretas, como *trader*, *manufacturer*, *producer* e *consumer*.[53] Artigos que tomavam partido em relação a questões atuais e antecipavam o entrechoque entre um *aristocratic ideal* e o *entrepreneurial ideal* (*free trade*, *corn laws*, *Reform act*, *municipal reform*) levavam em conta as opções políticas de seus autores. Tais autores podiam assumir, por exemplo, uma posição claramente favorável ou contrária ao livre-comércio, mas raramente argumentavam mobilizando o conceito da *middle class*, ainda que, desde a década de 1830, ele estivesse firmemente estabelecido. Ao que parece, o alcance social do conceito (£10-*householders*) era grande demais para expor adequadamente os conflitos de interesse entre, por exemplo, grupos agrários e industriais. Categorias mais concretas, dirigidas a profissões e formas econômicas (*manufacturers*, *capital*, *landed interest*, *monied interest*), são mais apropriadas para esse fim.

3. França

Bourgeois ou citoyen? Título jurídico, designação estamental ou classe?

Na França, todo o campo lexical equivalente ao *Bürger* alemão é estruturado, ao longo do período pesquisado, pelo par de palavras *bourgeois* e *citoyen*. Em que medida esse dualismo gerou maior univocidade na formação de conceitos? Em 1751, a *Encyclopédie* torna programaticamente explícita a diferença de significado, que se tornara implicitamente evidente desde pelo menos Richelet (1680), entre as duas palavras, que continuam a ser usadas como sinônimos.

> *Le bourgeois est celui dont la résidence ordinaire est dans uns ville; le citoyen est un bourgeois considéré relativemente à la société dont il est membre.*[54]
>
> [O burguês é aquele que ordinariamente reside numa cidade; o cidadão é um burguês em relação à sociedade da qual é membro.]

Bourgeois. Ao longo do século XVIII, firmam-se principalmente duas definições de *bourgeois*, que se influenciam reciprocamente. *Bourgeois* ou se refere ao habitante de uma cidade detentor de certos privilégios ou é usado no vocabulário estamental para designar um membro do terceiro estado em oposição à nobreza e ao clero.[55] Como designação estamental, *bourgeois* caracteriza uma pessoa que não é nobre. No plano lexical, antes de 1783, não se estabelece a delimitação em face de *peuple* e *paysan*. *Bourgeois* continua a ser sinônimo de *roturier*. *Bürgeroder Bauernstand* [estamento burguês ou camponês] se traduz, ainda em 1780, como *roture*.[56]

A partir de 1680, *bourgoisie* já aparece como singular coletivo para designar os cidadãos/burgueses de uma cidade. No início do século XVIII, *bourgeois* começa a adquirir o sentido de mestre em relação aos oficiais artesãos [*Handwerksgesellen*].[57] Encontramos aqui, no uso linguístico corporativo, pontos de contato que facilitam a transposição para uma *language of class* no sentido de uma classe de empregadores em oposição aos trabalhadores.[58] A Revolução não trouxe nenhuma ruptura em relação ao componente econômico-burguês do conceito de *bourgeois*. Apesar disso, significou um corte, pois *bourgeois* perdeu definitivamente sua delimitação em termos do direito estamental. Os lexicógrafos do século XIX

dramatizaram esse corte na reconstrução *ex post*, supondo que, em 1789, um significado se descolou do outro de forma radical.

Até 1800, o conceito de *bourgeois* tem na lexicografia francesa um papel secundário. Preserva suas conotações estamentais e referentes à burguesia urbana [*stadtbürgerlich*], adquiridas ao longo do século XVIII. Nesse período, *peuple*, *tiers état* e *citoyen* se tornam conceitos-chave, conceitos políticos de luta e identificação. *Citoyen* é usado com um sentido positivo contra *bourgeois*, designação que trazia consigo uma carga estamental.

> *Le titre insignifiant de bourgeois doit tomber comme ceux de noble, de comte, de marquis, &c. devant celui de citoyen, que rapelle à tous les hommes les droits qu'ils ont également, et qui n'établit entr'eux aucune distinction*.[59]
>
> [O insignificante título de burguês, assim como o de nobre, de conde, de marquês etc. deve cair diante do título de cidadão, que relembra a todos os homens os direitos que eles têm por igual e que não estabelece entre eles nenhuma distinção.]

Bourgeoisie é usado cada vez mais como sinônimo de *tiers état*; considera a pessoa exclusivamente em relação à sua situação social, e não em relação à sua posição política. Mas, nesse sentido, a palavra indica uma certa prosperidade. Um traço especialmente característico de *bourgeois* reside no fato de que o conceito está sempre associado a juízos de valor, negativos ou positivos. Discussões sobre o conceito referem-se principalmente a questões de avaliação e menos a questões sobre que grupos de pessoas incluir ou excluir.

A partir de mais ou menos 1800, o interesse dos lexicógrafos por *bourgeois* volta a aumentar. Em diversas frentes, comprova-se a tendência de revalorização e até reabilitação do conceito, que é posto a serviço da demanda por uma certa autoconsciência burguesa.[60] Cada vez mais despido de conotações estamentais, o termo *bourgeoisie* se amplifica, tornando-se sinônimo de *classe moyenne*, uma tentativa de definição que, ao mesmo tempo, é percebida como problemática, já que *moyenne* pressupõe o em cima e o embaixo [*ein Oben und Unten*].

> *Chez les nations où l'aristocracie de la naissance tient le premier rang il y a entre le peuple et la noblesse une classe intermédiaire, composée des négociants, des marchands, des artisans aisés, des propriétaires, des hommes de loi et de finance. C'est cette classe intermédiaire qu'on nomme bourgeoisie.*[61]
>
> [Nas nações em que a aristocracia de nascimento ocupa a primeira posição, há entre o povo e a nobreza uma classe intermediária, composta de negociantes, mercadores, artesãos abastados, proprietários, homens da lei e das finanças. A esta classe intermediária dá-se o nome de burguesia.]

A associação inequívoca de determinados grupos sociais à *bourgeoisie* permanece uma exceção; acima de tudo, o fator que define o pertencimento é a posse de propriedade. Pelos elementos documentais propiciados pelos verbetes dos léxicos, fica evidente que, durante a Revolução, *bourgeoisie* começa a se impor como uma designação de classe que, cada vez mais, veicula uma demarcação dirigida somente para baixo. O antirrevolucionário *Extrait d'un Dictionnaire inutile* registra, já em 1790, como contraconceito de *bourgeois* o conceito de *prolétaire*, que remonta a tradições da Antiguidade.[62] Por outro lado, depois de 1850, na redação dos verbetes *bourgeois*, os autores desenvolvem um conceito aberto de sociedade. O conceito de *bourgeois* ganha importância não como termo jurídico univocamente fixado nem como conceito de descrição estratificador, mas como conceito de desenvolvimento historicamente carregado.[63] Com a historicização [*Historisierung*], torna-se possível retratar o papel histórico [*historisch*] da *bourgeoisie* como *émancipateur* e identificá-la com a nação.[64] Segundo Henri Baudrillart (1853), a *bourgeoisie* se dividiria em diversos grupos, separados por interesses aparentemente contrários.[65] Na verdade, porém, a *économie politique* produziria uma comunidade de interesses. Com a identificação de *bourgeoisie* e *nation*, pode-se atribuir à *bourgeoisie* um papel de liderança na sociedade francesa do presente; ao mesmo tempo, porém, o conceito é tão temporalizado que já implica sua própria dissolução.[66] A isso se contrapõe a posição influenciada pelo primeiro socialismo, que entende que a *bourgeoisie* já teria cumprido sua tarefa histórica [*historisch*], transformando-se agora em uma minoria social a ser

abolida.[67] Após 1848, manifesta-se, portanto, a tendência de historicização [*Historisierung*] e nacionalização do conceito. Mesmo seus críticos aceitam o significado historicamente [*historisch*] único da *bourgeoisie* francesa, o "caso excepcional" de um Estado dominado pelo *bourgeois*.[68]

Citoyen. Pierre Rétat demonstrou como *citoyen* deixou de ser um conceito complementar de *sujet* [súdito] para se tornar um contraconceito.[69] Aqui pretendemos, acima de tudo, lançar luz sobre a tensão conceitual entre *citoyen* e *bourgeois*. No século XVII, *citoyen* – como tradução do *civis* latino – descreve a relação entre o indivíduo e a comunidade.[70] A *Encyclopédie* explica como os iluministas imaginavam essa relação:

> *C'est celui qui est membre d'une société libre de plusieurs familles, qui partage les droits de cette société, & qui jouit de ses franchises.*[71]
>
> [É aquele que é membro de uma sociedade livre composta por diversas famílias, desfruta dos direitos desta sociedade e usufrui das suas franquias.]

Liberdade, igualdade de direitos e direito de voto estão associados ao conceito de *citoyen*. No entanto, sociedade não é concebida como algo que existe efetivamente a partir dos indivíduos particulares, mas, no sentido aristotélico, como associação de pais de família. Essa ideia exige a aceitação, até mesmo a necessidade de desigualdade. Evitando conscientemente o *páthos* revolucionário, o artigo estiliza os *citoyens* como aqueles que defendem a preservação do sistema. O artigo aponta, porém, com um piscadela de olho, o potencial revolucionário dos *citoyens*, destacando que, em caso de distúrbios, eles lutariam pela igualdade e a liberdade de todos.[72] Em meados do século XVIII, durante um breve período, o *citoyen* se vê associado com mais frequência a *commerce*, sendo alçado, nesse papel, à condição de promotor de desenvolvimentos sociais. Desde antes da Revolução, mas sobretudo no seu transcurso, o *citoyen* é identificado com os valores políticos da *égalité* e da *vertu*. A crítica formulada por parte dos antirrevolucionários contra essa concepção aponta para o fato de que esse conceito, liberado de determinações sociais e vinculado a um conceito

aberto de *vertu*, corria perigo de se transformar em uma fórmula vazia. A veemência da polêmica sugere, porém, a possibilidade de que, a partir desse momento, *citoyen* poderia ser usado como fórmula sintética, como conceito simbólico, por aqueles que consideravam possível criar uma sociedade baseada no princípio da igualdade.[73]

Ao lado dos direitos, os deveres do *citoyen* também são destacados. A partir de 1791, já podemos reconhecer, nos diferentes campos políticos, a tendência de usar *citoyen* como sinônimo de *Français*. Até 1830, *citoyen* perde relevância, sendo reavivado em 1830 e 1848 apenas brevemente. A despeito de diversas tentativas, ao longo do século XIX, de banir o conceito do uso linguístico em virtude de sua carga revolucionária, ele consegue se estabelecer com o significado de "cidadão do Estado",[74] que goza de igualdade de direitos, assim como do direito de configurar ativamente a comunidade (direito de voto), mas também tem que cumprir determinadas obrigações (impostos).

4. Observações comparativas

Entre 1700 e 1860, na Alemanha, na Inglaterra e na França, se desenvolveram, no plano lexicográfico, conceitualidades claramente diferenciáveis entre si, com características nacionais específicas, voltadas para descrever as camadas médias, fosse como autodescrição ou como descrição do outro. Disso resultaram dificuldades de tradução que já se apresentavam para os contemporâneos. As histórias dos países mostram que, frequentemente, só é possível encontrar equivalentes funcionais dos conceitos para componentes semânticos individuais.

Nos três países, observamos a substituição paulatina das categorias do direito estamental por um mundo conceitual que elevou relações econômicas e objetivos políticos a pontos de articulação e formação de grupos. Os conceitos descritivos que se impuseram em cada caso nacional exerceram sempre uma função ideológica para a socialização das camadas médias. Como conceitos-chave, eles lançam luz sobre as maneiras como os grupos mencionados, a despeito de todas as diferenças internas, procuraram se constituir como unidade e se demarcaram em face dos outros grupos.

Somente a partir da metade do século XIX, o conceito alemão de *Bürgertum* se incorporou a uma perspectiva de estratificação horizontal da sociedade. Porém, o grupo designado como *Bürgertum* – que não estava delimitado com exatidão nem para cima nem para baixo – não se definia primariamente como sujeito de conflitos de classe. Ele se via, antes, no papel de mediador de oposições. A autoconsciência burguesa decorria do orgulho das próprias realizações e de sua influência moderadora sobre a sociedade como um todo. Após 1848, o conceito serviu quase exclusivamente para exigir o respeito ao *status quo*. Para reivindicar as pretensões de liderança política dos liberais, todo o campo lexical de *Bürger* já não servia mais. Nos léxicos, as exigências políticas dos liberais se faziam valer em outros contextos e com outros conceitos.

O conceito inglês de *middle-class* ofereceu, por meio de sua extensão aos "£10-*householders*", possibilidades de identificação para um grupo relativamente grande. No caso do conceito de *middle-class*, a ênfase na permeabilidade da sociedade foi decisiva, e não, como na Alemanha, na mediação entre alto e baixo [*oben und unten*]. O pertencimento à *middle-class* vinculava-se a qualificações determinadas, que, por princípio, estavam ao alcance de todos, de modo que o conceito evocava, sobretudo, a imagem de uma sociedade na qual a mobilidade social praticada já era um fato. Ao lado do conceito de *middle-class*, que começou a se impor a partir de 1830, persistiu, porém, um grande número de expressões relativas ao escalonamento de posições na sociedade.

Na França, o conceito de *bourgeoisie*, a partir da Revolução, se impôs gradativamente como um conceito de classe de natureza unívoca. Grupos possuidores de bens usaram esse conceito para uma demarcação dirigida sobretudo para baixo. Ele serviu para uma reivindicação de liderança na sociedade ou para defender um papel de liderança já existente de fato.

A partir de meados do século XIX, em nenhum dos três países os lexicógrafos contentaram-se com definições exclusivamente normativas. Em

vez disso, surgiu uma tendência de formar conceitos historicamente [*historisch*] deduzidos e dotados de uma carga nacional. As autodefinições das camadas médias aproximaram-se, na medida em que encontraram sua verdadeira identidade primordialmente como camadas médias *nacionais*.

III. Posicionamentos burgueses nos debates sobre o direito de voto

1. A emancipação linguística da "burguesia" [*Bürgertum*]

Em nenhuma outra esfera dos embates políticos, as classes médias dos países europeus se viram tão reiterada e frequentemente em face do desafio de afirmar a si mesmas quanto nos debates sobre o direito de voto desencadeados a partir do final do século XIX.[75] Autoafirmação deve ser entendida aqui tanto no sentido figurado quanto no literal. Os "burgueses" queriam impor politicamente suas reivindicações de participação e de poder, fixando-as nos códigos legais. Só poderiam ser bem-sucedidos nessa empreitada se também se afirmassem linguisticamente. Na luta pelas parcelas de poder, era imprescindível que os representantes dos grupos "burgueses" se redefinissem constantemente, por meio da palavra falada e da escrita, como unidade de ação social e se destacassem de outros grupos. Sempre que era preciso concretizar o *status* de cidadão ativo, sempre que se reivindicava uma barreira censitária, os "burgueses" tinham que designar a si mesmos e legitimar o tratamento preferencial pretendido por meio de critérios de demarcação – por exemplo, pela autonomia econômica. Os contemporâneos não puderam evitar definir o "burguês" como pessoa jurídica, como portador de características sociais e como objeto de especulações no âmbito da filosofia do Estado. Por isso os debates ingleses, franceses e alemães sobre o direito de voto são um campo de estudo ideal para a história conceitual comparativa do campo lexical referente ao "burguês".

A análise dos debates complementa os diagnósticos lexicais do ponto de vista semântico e os amplia no aspecto pragmático-linguístico. O que interessa aqui é, sobretudo, a pergunta que se refere ao alcance e à diversidade das designações para as camadas médias. Havia nos discursos políticos dos países analisados conceitos que reuniam numa força social os detentores de propriedade e de cultura [*die Besitzende und Gebildete*]? Ou os discursos ressaltavam mais as diferenças entre os diversos grupos "burgueses"? Que grupos populacionais também foram integrados por intermédio de conceitos como *middle class*, *classe moyenne* e *Mittelstand*, e quais foram definitivamente excluídos? Os debates sobre o direito de voto propiciam informações sobre essas perguntas.

Respondê-las é necessário, pois apenas assim podemos decidir sobre o que falam efetivamente os historiadores quando reconstroem a *burguesia*. Dado que as fontes textuais se referem, por um lado, apenas a estamentos hereditários [*Geburtsstände*] de natureza jurídica, categorias particulares de proprietários, profissões com qualificação educacional [*gebildeten Berufen*], *interesses* econômicos e, por outro, ao conjunto dos *cidadãos do Estado* – parece questionável que se deva falar em "burguesia" para os respectivos países e épocas, a não ser como tipo ideal.[76] Seja como for, um dado característico da Alemanha era que o *Bürger* aparecesse delimitado em termos estamentais ou com o significado universal de *Staatsbürger* [cidadão do Estado]. Da mesma forma, todos os termos compostos e o adjetivo *bürgerlich* sempre continham uma dessas duas conotações.[77] A permanente tensão entre direito antigo e reivindicação utópica de igualdade na semântica de *Bürger* deixava pouca margem de manobra para que grandes grupos não estamentais fossem objeto de definições precisas e de um emprego, em alguma medida, constante. Isso vale também, com ressalvas, para a França pré-revolucionária.[78] O desenvolvimento inglês representava, nesse sentido, uma exceção, pois desde o século XVII tinham-se definido diversos *interests* e *middle orders*, *middling people* etc., que eram transversais às determinações do direito antigo relativas aos que, em termos políticos, tinham direito de voto.[79] No entanto, também na Inglaterra a segmentação em grupos parciais, profissional ou juridicamente delimitados, era o modo predominante de descrição social. Por isso, antes do final do século XVIII, os pontos semânticos de conexão não bastam para reconstruções de uma "burguesia" dotada de unidade.

Uma fase qualitativamente nova só teve início quando "burgueses" que eram contemporâneos e de origens diferentes começaram a se reunir em unidades maiores, recorrendo a conceitos que transcendiam estamentos e interesses, sem que, com isso, buscassem se converter em uma "sociedade civil sem classes".[80] Somente para essa fase do uso da linguagem pelos

contemporâneos parece fazer sentido falarmos da existência em cada uma das nações de uma "burguesia", no sentido de uma unidade de ação autoconsciente. Antes que a "burguesia" pudesse descobrir a si mesma, teve que ocorrer uma prévia libertação linguística das limitações jurídico-estamentais, das segregações profissionais e das expectativas utópicas superdimensionadas. A formação do conceito indicava não só a formação da classe; era, antes, uma precondição essencial para a sua realização. Essa fase de formação completou-se sucessivamente e com diferentes intensidades na Inglaterra, na França e nos Estados alemães entre 1830-1832 e 1850. A integração das camadas médias por intermédio da luta pelo direito de voto se deu em cada caso de modo específico.

Em princípio, os conceitos usados nas línguas nacionais para designar os "cidadãos" com direito de voto e as camadas médias podem ser encontrados tanto nos léxicos e textos da publicística quanto nos debates sobre o direito de voto. Como gênero dialógico, porém, os debates oferecem a vantagem de apresentar as descrições próprias e as alheias, por assim dizer, em seu valor de uso prático. Discurso e réplica permitiam aos envolvidos (e permitem hoje) reconhecer de modo imediato como era possível argumentar de forma particularmente exitosa. Atribuições controvertidas de significado eram imediatamente desmascaradas como tais, enquanto as formulações aceitas como evidentes se distinguiam pelo fato de que ninguém as contradizia.

As diferentes definições de *burguês/cidadão* preservavam certo significado pragmático até mesmo nos casos de soluções violentas de conflitos. Vitórias militares nas barricadas, golpes de Estado e imposições violentas costumavam garantir posições de poder somente por pouco tempo. Precisamente no caso dos grupos "burgueses", que não podiam se apoiar em aparatos estatais poderosos, era preciso aproveitar o mais rapidamente possível as situações de debate favorável, conquistadas pela via revolucionária para fixar direitos civis e leis eleitorais, e fazer com que fossem sancionados por todos os envolvidos. Por um lado, isso exigia

terminologias jurídicas, que descrevessem o *status* do burguês/cidadão da forma mais inequívoca possível. Ao mesmo tempo, porém, a precisão das formulações não podia chegar ao ponto de expressar de modo evidente e ostensivo o fato da exclusão de grandes grupos populacionais. Pois, especialmente quando os debates ocorriam em assembleias deliberativas diante de um grande público, era preciso usar um vocabulário capaz de gerar alianças para além dos limites estreitos definidos por estamentos profissionais ou pela vinculação a interesses. Não se podia ressaltar para fora que os privilégios efetivamente acordados deveriam permanecer limitados a um estrato reduzido.

Os defensores das reformas da lei eleitoral em prol das "classes médias" se viam, portanto, sempre diante de uma difícil corda bamba retórica. É evidente que tanto os partidários franceses da monarquia constitucional, principalmente os orleanistas, quanto os *Whigs*, isto é, os liberais ingleses, conseguiram vencer esse desafio com um sucesso maior do que os políticos burgueses alemães nos Parlamentos do *Vormärz* e da *Paulskirche*.[81] Antes, porém, de explicar tal fracasso político nessa fase aludindo ao "*Sonderweg* alemão"[82], parece razoável incluir na comparação as condições gerais de natureza institucional e os dados linguísticos prévios, que se impunham aos partidários dos grupos "burgueses".

2. Estratégias de legitimação das camadas médias burguesas (1780-1850)

Inglaterra. A tradição parlamentar ininterrupta e o orgulho da Constituição que tomou forma ao longo do tempo [*gewachsene Verfassung*] foram as razões pelas quais grande parte do sistema eleitoral pareceu indiscutível durante muito tempo. Áreas intocáveis, cuja discussão especulativa não teve quaisquer consequências até a década de 1860 – já que sua mudança era vista como "anti-inglesa" e, portanto, *eo ipso* irrealizável –, incluíam a existência do *House of Lords*, a divisão em *counties* e *boroughs*, o sistema eleitoral por maioria simples e a votação oral direta.[83]

Esses dados prévios, apoiados também pela presunção legal em favor de instituições existentes,[84] limitavam consideravelmente a gama dos experimentos de reforma possíveis. Para os representantes das demandas

"burguesas" por participação, tal situação trazia vantagens e desvantagens. Em comparação com as circunstâncias continentais, dois elementos significavam um fator de desafogo: o fato de que a posição da nobreza no governo do Estado estivesse estabelecida de forma definitiva e o fato de que, com a *House of Commons*, já estivesse constituído um órgão com amplas competências, cujo papel de representação da *commonalty*, ou seja, do *people* era inquestionável. Dificuldades, pelo contrário, surgiam do fato de que, segundo a tradição jurídica, os *Commons* representavam corporações, não indivíduos. Era difícil conciliar com isso a ideia de que os indivíduos possuíam o direito de voto por natureza ou podiam obtê-lo por meio de seu desempenho pessoal.

O próprio conceito de *franchise* sugeria outra interpretação. O envio de delegados para Westminster era um privilégio concedido a *counties*, *cities*, *boroughs* e *universities*, pois representavam setores econômicos importantes, funções centrais e, sobretudo, a força financeira da nação. Para os apologistas da Constituição parlamentar existente, era de importância secundária se o número de mandatos era proporcional à amplitude da população das *constituencies*. Não era necessário que o mero número dos habitantes das regiões estivesse refletido na composição do Parlamento. Desde que as forças sociais relevantes (*interests*) estivessem presentes no Parlamento de acordo com seu peso, mesmo as desigualdades regionais extremas pareciam toleráveis.[85]

O discurso sobre o equilíbrio dos *interests* servia perfeitamente para imunizar o sistema eleitoral contra ataques. Por um lado, permitia reações flexíveis a mudanças sociais, já que novos *interests*, como o *manufacturing interest*, podiam ser incorporados à teoria de modo relativamente fácil. Por outro lado, dirigia a atenção para o resultado das eleições e para a governabilidade do país, deixando de lado a pergunta sobre *quem* estava autorizado a votar. Bastava que os interesses dos fabricantes, mesmo que por intermédio do desvio dos "*rotten boroughs*",[86] fossem ouvidos no

Parlamento de alguma forma. Com isso, o sistema estava funcionalmente justificado. Robert Jenkinson, o futuro primeiro-ministro Lord Liverpool, sintetizou esse estado de coisas em 1793:

> *The end was, a House of Commons that was to produce certain effects. The means of obtaining that House were the electors. We ought not then to begin first, by considering who ought to be the electors, and then who ought to be elected; but we ought to begin by considering who ought to be the elected, and then constitute such persons electors as would be likely to produce the best elected.*[87]
>
> [O fim era uma *House of Commons* que produzisse certos efeitos. Os meios para obter essa *House* eram os eleitores. Não temos, portanto, que começar pensando em primeiro lugar em quem devem ser os eleitores e, então, em quem deve ser eleito; mas devemos começar pensando em quem deve ser eleito e, então, constituir como eleitores aqueles que provavelmente produziriam os melhores eleitos.]

Os *Tories* britânicos não se apoiavam, portanto, exclusivamente na inviolabilidade das antigas *franchises* – equivalentes aos privilégios estamentais no continente. Já no século XVIII, recorriam também a argumentos utilitaristas. Eles avaliavam as reivindicações de participação dos grupos sociais indagando se elas seriam úteis para o governo da comunidade.

Durante muito tempo, os reformadores do direito eleitoral, tanto os *Whigs* quanto os radicais, não encontraram uma resposta satisfatória a esse desafio. Desde os *levellers* até os cartistas, há tentativas de reinterpretar designações do direito antigo para detentores de *franchises* no sentido de um direito de voto para todos os *Englishmen* livres.[88] Os termos *freeholder*, *freeman*, *citizen*, *commonalty* e *people* prestavam-se a esse tipo de interpretações, pois continham conotações com potencial democratizante. No Parlamento, porém, o que importava não era a sensibilidade linguística dos reformadores, mas a interpretação histórico-jurídica, baseada em precedentes, sobre o significado desses conceitos. Tal interpretação não permitia, em nenhum caso, deduzir que todos os homens livres da Inglaterra teriam possuído, em algum momento, o direito de voto. Quanto mais avançava a pesquisa histórica, menos absurdas pareciam as alegações nesse sentido. Daí a veemência com que Thomas Paine recusava qualquer

recurso à suposta *Constituition* britânica para fundamentar reivindicações de direitos de voto e definir os conceitos necessários para tanto. Em Paine e em alguns panfletos e petições que ele inspirou, encontramos, portanto, as únicas abordagens consequentes para definir o conceito de *citizen* nos termos do *citoyen* dos revolucionários franceses, ou seja, com base no direito natural.[89] Porém, a tentativa de politizar o conceito inglês de cidadão permaneceu um episódio limitado à década de 1790. Dois fatores impediram seu êxito: as barreiras linguísticas, erguidas pelo Parlamento contra todas as formulações que lembrassem, ainda que longinquamente, os *french principles*;[90] e as dificuldades dos radicais britânicos de se afastar da sua retórica habitual. O fracasso dos radicais em suas tentativas de apropriação dos conceitos facilitou a luta posterior pelos direitos eleitorais das classes médias britânicas. Estas últimas tiveram a seu favor o fato de que não existia uma conceitualidade consistente e comparável ao *citoyen* francês, que obrigasse a legitimar a exclusão de determinados grupos da população.

Com isso, encerramos nossa descrição das precondições sob as quais os *Foxite Whigs*,[91] à frente de todos o futuro primeiro-ministro Lord Grey, lutaram por uma ampla reforma parlamentar a partir de 1792. Seus objetivos eram redistribuir mandatos para as regiões sub-representadas do país, sobretudo para o Norte industrializado, e estender linearmente o direito de voto aos *householders* qualificados. O *Reform Act* de 1832 realizou esse programa. Não por acaso, os *Whigs* recorreram ao conceito de *middle classes* para fundamentar suas reivindicações.[92] Essa designação preenchia várias funções retóricas ao mesmo tempo. Sua maior vantagem era que atravessava todas as categorias habituais de *interests*. Ela permitia reunir todas as camadas médias da população, a despeito de suas profissões ou fontes de renda. Donos de minas e *copyholders* bem situados, banqueiros da *City* e donos de comércio nas províncias, fabricantes da indústria têxtil e pequenos mestres artesãos – com esse conceito, todos esses grupos urbanos e rurais, até então separados, eram definidos como uma unidade, cuja

característica principal era justamente o fato de não estarem representados de forma adequada na *House of Commons*, apesar de inegável poder financeiro, inteligência, respeitabilidade etc. A força politicamente explosiva do conceito inicial de *middle class* residia justamente em sua natureza sociograficamente imprecisa. Uma vez que se conseguiu arraigar *middle class* no discurso político do país, a estratégia defensiva dos *Tories*, construída em torno dos *interests*, não pôde mais ser mantida. Como uma representação do povo poderia fazer jus a suas funções, se nela não havia lugar para a camada social mais importante, a *middle class*? Esse foi o *topos* padrão que os *Whigs* usaram com sucesso nos debates de 1831-1832.[93] Com isso, outra função do conceito de *middle class* veio a surtir efeito. Com o reconhecimento de que as *middle classes* como um todo eram politicamente capazes, merecendo, por isso, o direito a uma representação adequada, era difícil justificar por que elas só tinham acesso a alguns distritos eleitorais. Assim, em certa medida pela porta dos fundos, o princípio da representação individual se infiltrou no direito eleitoral britânico, ainda que no princípio apenas para os *boroughs*. O "censo das £10" foi a expressão visível disso. A utilidade para a comunidade, como critério para a concessão de direitos políticos, foi para o segundo plano em relação aos atributos positivos de qualificação, que, em princípio, podiam ser alcançados por todos.

Após 1832, o próprio limiar censitário se tornou a característica decisiva para definir as *middle classes*, principalmente para demarcá-las em face das *working classes*, que ainda não possuíam representação. Somente nesse momento, o significado do termo foi limitado definitivamente aos grupos urbanos ativos no campo do comércio ou da indústria e do artesanato.[94]

França. Mesmo que a pesquisa no campo da história social ressalte, com boas razões, a continuidade das circunstâncias de vida entre a chamada *bourgeoisie d'Ancien Régime* e a sociedade de notáveis pós-revolucionária,[95] permanece o fato de que a Revolução trouxe mudanças decisivas para o vocabulário social e político em geral e para a autoafirmação linguístico-

política das camadas médias em especial, que é o ponto que nos interessa aqui.[96] No que se refere à problemática do direito de voto, dois resultados dos primeiros anos da Revolução tiveram consequências particularmente significativas: a exclusão repentina de todos os elementos que na essência da representação possuíam um sentido estamental e corporativo e a associação irreversível dos conceitos de *citoyen*, *français*, assim como *peuple* e *nation* com a ideia da participação ativa na soberania.

Quando foram suspensos os diversos tipos de municipalidades e os corpos eletivos estamentais, perderam-se também os pontos de referência jurídicos, até então estáveis, para a definição de grandes grupos sociais. Em parte, a terminologia estamental perdeu seu poder de definição social: o *tiers état* era, a partir de agora, politicamente idêntico à *nation*, perdendo assim a função pragmática que ainda exercera na luta entre os estamentos de 1788-1789. Por ter incorporado aquele significado universal, ele não servia mais como conceito de identificação das camadas médias nos conflitos mal iniciados em torno das posições de poder, como era o caso do direito eleitoral. Em parte, porém, os antigos conceitos estamentais adquiriram também uma força de demarcação social: depois de 1789, *bourgeois* e *bourgeoisie* libertaram-se definitivamente do contexto restrito das determinações jurídicas urbanas, para, a partir de então, serem definidos exclusivamente em termos econômicos e culturais. *Bourgeoisie* serviu, portanto, como designação demarcadora para todos aqueles que não exerciam atividades manuais ou intelectuais ou de liderança política. As conotações há muito existentes – de cômoda saciedade, de operosidade parcimoniosa etc., que haviam sido transmitidas, sobretudo, pelo adjetivo *bourgeois*[97] – permitiram que o conceito permanecesse "apolítico", enquanto os fundamentos da constituição social, principalmente a propriedade, não eram ameaçados em sua essência. Nas novas *Municipalités* e em todo o país, as pessoas que ocupavam posições de liderança eram agora chamadas *notables*.[98] Tal designação, por abarcar os diferentes estamentos, já havia

sido usada no *Ancien Régime* em oposição a *bourgeois*[99] e agora era preservada porque podia ser harmonizada com o princípio da igualdade "burguesa" e porque o seu significado já enfatizava a natureza honorífica do exercício de autoridade política.

Na comparação internacional, precisamos constatar, primeiramente, que as categorias corporativas e estamentais foram irrelevantes desde o início nos debates sobre o direito eleitoral francês. Aquilo que os liberais ingleses e alemães conquistaram com tanto esforço – a representação por cabeça e a distribuição regional uniforme dos mandatos com base exclusivamente nas cifras populacionais e na contribuição fiscal – era tido na França, desde 1789, como premissa evidente. As definições relativas ao direito de voto para Estados Gerais em 1789 já haviam sancionado numerosos detalhes da representação pessoal, cujo exemplo de maior destaque foi o *doublement du tiers*,[100] imposto por Necker.[101] Os representantes da monarquia absoluta extraíram com isso a conclusão lógica da politização, oriunda do século XVIII, dos conceitos de *citoyen* e de *nation*, para a qual eles mesmos haviam contribuído, seja como iluministas, seja por motivos puramente fiscais. Calonne, por exemplo, justificou o imposto unificado para todos os proprietários de terra, alegando que aquele que não contribuísse para o custeio do Estado também não teria o direito de reivindicar a proteção como súdito nem o título honorífico de *citoyen*.[102]

Não podemos retraçar aqui como o conceito de *citoyen* se vinculava à ideia da participação política ativa na soberania desde a publicística pré-revolucionária até a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.[103] Importa aqui apenas assinalar que o conceito de *citoyen* da Revolução formulava uma reivindicação que, desde o início, sujeitava a um imperativo de legitimação todas as tentativas, por parte das classes possuidoras, de excluir outros grupos do direito de voto. Quando se dizia que "*La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personellement, ou par leurs représentants à sa formation*" [A lei é a expressão

da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer para sua formação, pessoalmente ou por seus representantes],[104] ou, de forma ainda mais explícita, "*Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français*" [O povo soberano é a universalidade dos cidadãos franceses],[105] o ônus da prova cabia claramente àqueles que pretendiam negar direitos políticos aos outros. O tema dominante nos debates franceses sobre o direito de voto desde 1789 era, portanto, a questão sobre *quem* poderia votar e *quem* poderia se candidatar, e não como os Parlamentos precisariam ser compostos para funcionar de forma ótima e para fazer jus a todos os "interesses" da sociedade.

Havia várias respostas possíveis a esse desafio. A primeira resposta consistia em dissociar a definição do *status* de *citoyen* do ato de votar e da elegibilidade, vinculando tais qualificações a determinadas condições adicionais, como aconteceu na lei eleitoral de dezembro de 1789 e no texto constitucional de 1791, com a distinção entre *citoyen passif* e *citoyen actif*.[106] Essa formação conceitual, porém, veio a ser alvo de críticas cada vez maiores por parte da publicística, na *Constituante* e na *Législative*, tornando-se um fracasso linguístico-político.[107] Depois de 1792, essa distinção não apareceu mais em constituições e leis eleitorais; o fato do censo e o *citoyen* não podiam ser mencionados na mesma oração. Em segundo lugar, era possível imaginar mecanismos de eleição indireta e estabelecer critérios adicionais de renda para os membros do colégio eleitoral do segundo nível em diante. Até 1848, todas as Constituições, com a única exceção da de 1793, continham disposições desse tipo.[108] Sua defesa argumentativa era mais fácil, uma vez que o *status* de *elécteur*, isto é, de membro do *collège électoral* hierarquicamente mais alto, já podia ser definido como um cargo, o que – semelhante ao de deputado – exigia determinadas capacidades. A impotência política do eleitor de base podia ser escondida por trás de disposições procedimentais e de um vocabulário técnico; o domínio de fato dos proprietários não precisava ser ostentado de forma francamente

agressiva, sem perder em efetividade. Um terceiro caminho que se oferecia era vincular o *status* de *citoyen* francês a características qualificantes – sexo, idade, residência permanente, renda própria, capacidade de se sustentar, contribuição fiscal, capacidade de ler e escrever. Com isso, se admitia que o conceito de *citoyen* incluía uma participação política fundamental, não obstante a exclusão de grande número de pessoas do direito de voto ativo. Nem mesmo os jacobinos de 1793 estavam dispostos a abrir mão dessa possibilidade de restrição mínima remanescente, que, mais tarde, foi ampliada na Constituição promulgada sob o Diretório.[109] Essa construção, porém, exigia habilidade na formulação das declarações dos direitos fundamentais, pois as liberdades e a igualdade perante a lei, ali proclamadas, deviam ser concedidas a todos os membros do povo francês. Os conceitos de *français* e *peuple*, por vezes também o simples *tous*, cumpriam essa função.

Na medida em que a Revolução se distanciou cada vez mais no tempo, desapareceu a necessidade de encobrir linguisticamente a exclusão fática da maioria populacional por meio da aplicação dos três métodos descritos acima. Até 1830, o conceito de *citoyen* não representava um desafio a ser levado a sério; muitas vezes, tinha até um efeito cômico.[110] Na década de 1790, os notáveis detentores de privilégios eram designados como coletivo, principalmente pelos críticos jacobinos e *sans-culottes* – ou seja, a partir de fora. Usavam-se designações pejorativas como *riches*, *aristocrates* e, em casos mais raros, a expressão, comparativamente neutra, de *propriétaires*[111]. Após 1815, eles puderam apresentar sua pretensão de domínio de forma mais aberta. Mesmo assim, do ponto de vista linguístico, os proprietários não chegaram a formar uma unidade; as determinações censitárias, cada vez mais severas durante a época da Restauração, cuidaram para que isso não ocorresse. Estas determinações – em combinação com regulamentos eleitorais de cunho técnico – cortaram ao meio a sociedade de notáveis, beneficiando extremamente as *classes supérieurs* ou os *chefs de la propriété*,

como a nobreza legitimista e proprietária de terras era designada por seus porta-vozes.[112] Governava o "rei propriedade".[113][114] A luta comum contra essas restrições criou a premissa a partir da qual as autodesignações de grupos urbanos – industrial ou intelectualmente ativos, em sentido amplo – podiam ganhar contornos mais definidos e força de integração. A designação *classe moyenne* servia melhor a essa tarefa do que *bourgeoisie*.[115]

Durante um breve momento, as frentes conceituais na França se aproximaram da situação inglesa; uma ampla aliança de todas as forças "burguesas" parecia ter conquistado o poder com a Revolução de Julho. Rapidamente, porém, surgiram novas fissuras, quando as leis eleitorais de março e abril de 1831 frustraram as esperanças de participação de muitos grupos "burgueses". A modesta ampliação censitária da monarquia de Julho não bastou para incluir entre a *classe moyenne* privilegiada os pequenos autônomos. Outros conflitos surgiram do fato de que as chamadas *capacités*, funcionários qualificados do serviço público, também só tivessem obtido parcialmente o direito de voto. As formulações que a fração majoritária usava visando a atribuir capacidade política apenas aos detentores do direito de voto padeciam de uma dificuldade, pois elas podiam, com todo o direito, ser aplicadas pelos grupos menos abonados a si mesmos: eles tinham propriedade e capacidade de julgamento [*urteilsfähig*] e, além de tudo, haviam assentado as bases do regime por meio de seu empenho físico na Guarda Nacional. O direito eleitoral rompeu, portanto, a alegada unidade da *classe moyenne* (*bourgeoisie*, *propriétaires*) em vários pontos. Tornou-se uma carga explosiva, e não, como na Inglaterra, em laço unificador da classe média.[116] Essa divisão expressou-se semanticamente nas numerosas indicações de estratificação por adjetivos (*grande*, *moyenne*, *petite bourgeoisie* etc.). Em termos político-linguísticos, porém, tornou-se decisivo que designações grupais de caráter integrador não puderam ser monopolizadas com êxito nem pela *bourgeoisie* dominante nem pela *bourgeoisie* excluída. Quanto mais eram adiadas as reformas eleitorais –

pelas quais a luta se intensificou crescentemente na década de 1840 –, mais aumentava a disposição dos excluídos de aderir a conceitos democráticos radicais. A terminologia revolucionária, inclusive o conceito de *citoyen*, começou a retornar da história [*Historie*] para os usos linguísticos do cotidiano da política e foi mais atual do que nunca em 1848. Só quando já era tarde demais, os representantes mais moderados do regime orleanista perceberam que, em conformidade com o modelo inglês, teria sido possível conquistar as camadas médias inferiores numa aliança contra o proletariado.[117] Assim, a história teve que se repetir, não como farsa, mas como uma brutal luta de aniquilação contra os trabalhadores de Paris, para que todos os proprietários na cidade e nas regiões rurais estivessem aptos a se conceber como unidade.[118]

Com a lei de 31 de maio de 1850, a última tentativa dos políticos das classes médias de excluir do direito de voto o mobilizado proletariado urbano[119] fracassou diante da necessidade de Napoleão III de conquistar o apoio público – ele soube apelar melhor aos renascidos símbolos e vocábulos da Revolução. Em nenhum outro lugar da Europa, o *régime de la classe moyenne* surgiu sob uma luz tão ofuscante quanto na França, mas em nenhum outro lugar ele conseguiu perder sua credibilidade de forma tão rápida como aqui.

Alemanha. Somente pela comparação se evidencia como eram grandes os obstáculos que as classes médias alemãs tinham que superar para que pudessem se compreender como unidade de ação compacta e se impor em questões referentes ao poder político. Isso vale até mesmo se desconsiderarmos o problema nacional e ignorarmos que, até 1848, não havia um palco de ação central que pudesse influir num sentido unificador em relação às aspirações político-linguísticas, à semelhança, por exemplo, do Parlamento britânico. Da mesma forma, no que se refere aos Estados individuais, poderíamos mencionar muitos fatores que tornavam improvável

uma autoafirmação política da *Bürgertum* alemã de acordo com o modelo da Inglaterra ou da França.

Grande parte daquilo que as *middle classes* inglesas e as *classes moyennes* francesas da década de 1830 encontraram como resultado de uma evolução secular ou como conquista revolucionária irreversível, nos Estados alemães, demandou uma luta penosa e um empenho tenaz de defesa, durante um tempo relativamente curto, entre a Reforma e a Revolução. Liberdade de atividade econômica e igualdade de direitos civis, direitos fundamentais e Constituições – nada disso parecia garantido.[120] Assim, os burocratas do Sul da Alemanha só conseguiram implementar Constituições liberais numa corrida contra o tempo, antes de Metternich impor suas condições restritivas e "estamentais".[121] Somente com muita habilidade tática, os notáveis da Prússia Renana conseguiram preservar o núcleo da Constituição municipal napoleônica e da *Staatsbürgertum* [cidadania estatal] herdada do *code civil* contra intervenções restaurativas do governo de Berlim, antes de passarem para a ofensiva nos Parlamentos provinciais da década de 1840.[122] Onde órgãos representativos, por meio de concessão, haviam sido instituídos ou acordados, o desejo de uma ampliação das competências (direito orçamentário e responsabilidade ministerial) entrava muitas vezes em conflito com a tentativa de aumentar o peso das *Mittelklassen* por meio de reformas eleitorais. Era quase impossível impor ambos ao mesmo tempo – a não ser pela via revolucionária. Afinal de contas, não havia na Alemanha – com exceção da Segunda Câmara de Baden –, nenhuma representação popular que não fosse organizada segundo princípios (neo)estamentais.[123] Disso também resultaram conflitos estratégicos para os liberais. Era preciso reiteradamente decidir o que seria preferível: o empenho por melhoras na representação proporcional, dentro da moldura da estruturação estamental, ou a luta por uma reforma imediata, ou seja, por uma nova organização com um fundamento censitário.

Mencionamos todas essas conhecidas condições institucionais, pois elas predefiniam de modo desfavorável o enquadramento argumentativo dentro do qual os políticos reformistas liberais tinham que agir na Alemanha. O direito existente e os conflitos que ele suscitava em torno de objetivos – esta é a tese – determinaram a escolha de palavras de uma maneira que prejudicava a autoafirmação "burguesa" nas lutas políticas pelo poder.

Dependendo de sua situação tática, os liberais do *Vormärz* aceitavam um vocabulário "estamental", a fim de fechar acordos com monarcas e ministros com inclinações restauradoras. Ou então rejeitavam este vocabulário, trocando-o pela terminologia do *Staatsbürger* [cidadão do Estado], quando o Estado se mostrava fraco ou quando alianças promissoras com funcionários reformistas pareciam possíveis.[124] Interlocutores prioritários eram a burocracia ministerial, o próprio monarca ou sua camarilha da corte. Em razão do precário desenvolvimento da publicidade das negociações,[125] não valia a pena usar designações de grupos integradoras que contivessem um potencial de ação na esfera pública [*Öffentlichkeit*], como haviam feito os *Whigs* com o conceito de *middle class* em 1831-1832. Os lugares apropriados para tentativas desse gênero eram a imprensa e a publicística,[126] mas não os debates parlamentares. Em vez disso, travavam-se, até a exaustão, pequenas guerras semânticas em que todos os lados tentavam se aproveitar para seus próprios fins da polissemia do conceito de *Bürger*, das palavras formadas com *Stand* [estamento] e até mesmo de expressões como *Klassen der Einwohner* [classes de habitantes].

O fato de que todos os conceitos referentes ao *status* do *Bürger* e à essência da representação estivessem sujeitos à interpretação exigia uma vigilância constante. *Bürger* podia ser *Staatsbürger* (*citoyen*) ou o habitante politicamente privilegiado de uma cidade, restrito aos ofícios "burgueses" ["*bürgerliche*" *Gewerbe*]. No primeiro caso, até mesmo um camponês podia ser designado de *Bürger*, como na província prussiana da Renânia; no segundo, *Bürger* permanecia restrito às cidades, como no restante da

Prússia. O *status* de *Bürger*, inicialmente definido em termos estamentais e territoriais, depois passou a ser qualificado em termos jurídicos e políticos. Ele podia ser circunscrito à igualdade no plano do direito civil (Renânia) ou incluir o direito à participação política como prerrogativa fundamental (cidades prussianas).[127] Essas quatro opções ocorriam nas leis e Constituições dos Estados alemães individuais em numerosas combinações e gradações. As mesclas de conceitos de *Bürger* fixados na lei eram especialmente confusas onde antigas tradições jurídicas estamentais se sobrepunham a códigos absolutistas ou napoleônicos, como na província prussiana da Renânia.

Ali, o conceito de *Bürger* e suas palavras compostas comportavam um risco tão alto de redefinições ulteriores e indesejadas que os notáveis liberais tentaram evitá-los completamente. Foi o que ocorreu entre 1843 e 1845, por ocasião dos debates em torno da reformulação do ordenamento municipal, quando era preciso determinar quem teria direito ao voto. Nesse caso, os *Bürger* proprietários conseguiram impor sua pretensão de domínio graças ao sistema eleitoral de três classes [*Dreiklassenwahlrecht*][128] protegido por determinações censitárias adicionais.[129] Um vocabulário jurídico de caráter técnico [*Meistbeerbte*][130] ocupou o lugar do conceito de *Bürger* na legislação.[131] Os liberais da Renânia desistiram da defesa da *Staatsbürgertum* [cidadania estatal], pois queriam garantir o poder do *Mittelstand* [estamento médio] nos conselhos municipais.[132] Essa política de nítida demarcação ocorreu numa fase em que os liberais (principalmente no Sul da Alemanha) começaram a sugerir, em nível nacional, alianças amplas entre todos, inclusive os pequenos proprietários, na base de conceitos como *Mittelstand*, *Mittelklassen*, *Bürgerstand* e – em casos mais raros – *Bürgertum*.[133]

O que os liberais da Renânia haviam conseguido em nível municipal, e com a exclusão do debate público [*Öffentlichkeit*], não pôde ser repetido em 1848 nem em Berlim nem na *Paulskirche*. Nos debates sobre os direitos fundamentais e de voto em ambos os Parlamentos, o conceito de *Bürger* se

mostrou mais do que nunca inadequado para delinear satisfatoriamente os grupos de pessoas envolvidas em qualquer partido [*Fraktion*]. A tentativa de harmonizar os conceitos relativos aos direitos do *Bürger* nos Estados individuais gerou um caos conceitual sem precedentes.[134] A situação, porém, era agora outra, com a introdução, na fase inicial da revolução, de *Preussen* [prussiano] e *Deutschen* [alemão] como equivalentes de *citoyen*, e a exclusão do direito de voto de grupos populacionais inteiros, uma tarefa que mais do que nunca requeria legitimação. A esquerda democrática soube aproveitar a vantagem argumentativa;[135] há inclusive indícios de que buscou deliberadamente garanti-la, visando a impedir desde o início qualquer restrição posterior, de cunho jurídico ou mesmo estamental, do *Staatsbürger*.[136] Nesse momento, ficou claro para os defensores de limiares censitários elevados, representados principalmente no grupo do Cassino,[137] que constituía uma desvantagem a falta de designações e atributos homogêneos para a camada social que eles queriam beneficiar.[138] Em vez de vincular a reivindicação de domínio das "*Mittelclassen*",[139] proclamada por Von Gagern e outros, a características positivas que pudessem ser alcançadas por todos, eles definiram o critério decisivo da "autonomia" de forma negativa, excluindo grupos profissionais concretamente designados. Assim, coube a eles o ônus da prova de que esses alemães eram politicamente imaturos. Era preciso ter mais coragem para realizar essas demarcações tão impopulares diante de um público recém-criado do que havia sido necessário (por exemplo) no protegido Parlamento provincial da Renânia de 1843. Somente depois de calar os revolucionários, os liberais prussianos conseguiram impor, no conjunto do Estado, o que a Renânia havia conseguido nos municípios: o sistema eleitoral de três classes.[140] Essa tardia autoafirmação da *Mittelklasse* no direito eleitoral prussiano foi comprada pelo preço de uma limitada competência do órgão a ser eleito e de um isolamento social, que se expressou na designação estrangeira "*Bourgeoisie*", usada igualmente pela esquerda e pela direita.[141]

3. A imposição da cidadania universal [*allgemeines Staatsbürgertum*] contra as camadas médias burguesas (1850-1917)

Aproximadamente desde 1840 – com diferenças temporais – houve uma aceleração em toda parte no processo de autodescoberta da "burguesia" na mesma medida em que a oposição crescente à classe dos trabalhadores ofuscou as diferenças entre as profissões burguesas, os "interesses" burgueses etc. e, em seu lugar, evidenciou as características comuns das camadas médias. A oposição à "classe dos não proprietários" tornou-se dominante e, com isso, a semântica da estratificação social se estabilizou e se simplificou nas três nações.[142] Com isso, diminuíram também as dificuldades de tradução. Os conceitos de *middle class*, *classe moyenne* / *bourgeoisie*, *Mittelstand* / *Bürgerstand* / *Bürgertum* designavam, a partir de meados do século, em primeira linha, proprietários de todo tipo. O critério da independência econômica, desprovido de especificidades nacionais, facilitou comparações para além das fronteiras linguísticas,[143] já que as conotações tipicamente nacionais, sobretudo os conteúdos ideologizados dos componentes lexicais *Bürger* e *Stand* em alemão, perdiam cada vez mais sua relevância político-prática.

Sempre que era necessário traçar uma linha de demarcação "para baixo", impuseram-se conceitos descritivos que dividiam a sociedade horizontalmente. Principalmente com referência ao problema do direito de voto, a não ser que – como na França napoleônica – já tivesse ocorrido uma decisão no sentido do *suffrage universel*. Um pacote de critérios econômicos e culturais (tipo e tamanho do desempenho fiscal, propriedade de uma casa, tempo de residência fixa em determinado lugar etc.), enfeixados de forma variável, definia o pertencimento à "classe média" ou ao menos permitia supor uma tamanha afinidade com seus valores e formas de vida que a concessão de direitos políticos parecia defensável. A pergunta decisiva que servia de teste em todos os casos era: pode-se esperar respeito à instituição da propriedade? O censo – seja na forma de um complexo agrupamento dos eleitores segundo sua categoria tributária, seja na forma de limites claros, porém rígidos, do desempenho financeiro – foi o instrumento por meio do qual os liberais quiseram proteger sua clientela "burguesa" em face da formação de maiorias puramente numéricas. Quando observamos em conjunto as determinações referentes ao direito ativo de voto e as competências do órgão a ser eleito, concluímos que, até 1867, foi, sem dúvida, a *middle class* inglesa que teve maior sucesso na afirmação das suas

pretensões de domínio. Ela aproveitou-se do fato de que o conceito inglês de *citizen*, ao contrário do *citoyen* francês e do *Bürger* alemão, só foi levemente politizado e não oferecia brechas para reivindicações do direito de voto. Os porta-vozes da *middle class* conseguiram insistir, com algum sucesso, na partilha do ônus da prova, contra o qual eles mesmos haviam se imposto exitosamente em 1831-1832. Agora, esse modelo bem-sucedido também permitiu legitimar a defesa protelatória de regras desiguais de direito de voto. Na Inglaterra, não se considerava que houvesse uma negação de princípios enfaticamente proclamados, quando se exortava a classe trabalhadora a demonstrar sua *respectability* por meio da ascensão social, conquistando, com isso, o direito de voto. Os defensores continentais de rígidos limiares censitários, por sua vez, sempre tiveram que lutar contra sua má consciência. Seu "*enrichessez-vous*" [enriquecei] expunha, já na década de 1840, os liberais franceses e alemães à acusação de traírem os ideais do *citoyen* e da *Bürgertum* [cidadania] no sentido original da palavra e de venerarem uma "aristocracia do dinheiro". Após 1848, os legitimistas, bonapartistas e conservadores se uniram à crítica contra a pretensão de exclusividade dos liberais. Na Alemanha, usavam – convergindo nesse ponto com Karl Marx – de preferência o estrangeirismo "*Bourgeoisie*". A própria retórica revolucionária das décadas anteriores e as acusações atuais dos adversários fizeram com que a capacidade de resistência argumentativa dos liberais da Europa continental contra o sufrágio universal enfraquecesse mais rapidamente do que nos modelos ingleses. Para Napoleão III (1851) e Bismarck (1867), por outro lado, as experiências práticas, já realizadas com o sufrágio universal, eram por demais sedutoras para se contentar – como o *tory* Disraeli em 1867 – com o direito de voto dos pais de família proprietários de uma casa.

Nos debates sobre o direito de voto posteriores a 1848, todas as tentativas de reorganizar os órgãos representativos eleitos pelo "povo" com base em critérios vinculados a interesses ou corporativos [*berufsständisch*] se

esmaeceram em face da argumentação em defesa dos limiares horizontais. É verdade que os conservadores prussianos e britânicos ainda usaram, em passagens ideológicas dos seus discursos, terminologias neoestamentais ou categorias associadas à ideia de "*interest*", mas só conseguiram incorporá-las de forma limitada às determinações concretas relativas ao direito eleitoral ou à representação proporcional. Tratava- -se de estratégias retóricas defensivas, que pretendiam garantir ao latifúndio da nobreza prussiana e ao *landed interest* britânico uma proporção maior de mandatos do que a correspondente ao seu número e à sua potência econômica. Esta foi a única meta em que os defensores da variedade de "estamentos", "profissões" e "interesses" alcançaram êxitos legislativos parciais. Com isso, o princípio da separação estamental ou econômico-regional teve reflexo na composição da Primeira Câmara prussiana e no traçado dos distritos eleitorais britânicos na reforma de 1867.[144] Mas assim que a representação da nação como um todo veio a ser debatida, mesmo os conservadores com uma postura alinhada ao realismo político puderam tirar cada vez menos partido dos relatos que romantizavam os burgueses patrícios do *Ständestaat* [Estado estamental] da Idade Média, a história do *tiers état*, a estrutura de laços pessoais [*Personenverbände*] da antiga *Constitution* inglesa. Depois de 1867, essas reflexões migraram cada vez mais para os tratados eruditos, as enciclopédias e a publicística. Elas já não tinham aplicação prática em relação ao problema do direito de voto, pois seu vocabulário "orgânico" não se prestava a captar adequadamente as forças determinantes e a dinâmica da sociedade burguesa. "Os primeiros esboços de uma tentativa de agrupar as figuras típicas da economia moderna segundo as '*profissões*', de modo que os grupos resultantes como corporações *eleitorais* pudessem ser usados para uma representação geral do *povo*" já eram suficientes, constatou Max Weber em 1917 de forma inabitualmente polêmica, para levar a "um completo absurdo".[145] De resto, os políticos conservadores já haviam constatado, muito antes da Primeira Guerra Mundial, que havia outros meios mais

eficazes para represar as aspirações da "burguesia" liberal na esfera da política doméstica do que a segmentação do corpo eleitoral segundo *interests* ou com base na representação proporcional de caráter corporativo [*berufsständisch*].

Qualquer reversão do direito de voto universal e igual tornou-se completamente impossível quando a Primeira Guerra Mundial exigiu sacrifícios enormes de todas as classes da população, inclusive das mulheres. Diferentemente do que haviam esperado seus promotores, realizava-se agora, na luta entre nações, o ideal do *citoyen*. A reivindicação de direitos políticos iguais não se impôs definitivamente na forma de direitos humanos e civis universais, mas como compensação daquelas "igualdades que o Estado moderno oferece a todos os seus cidadãos de forma realmente duradoura e indubitável: a segurança puramente física e o mínimo para o sustento da vida, e o campo de batalha para a morte".[146]

---

[1] O título do artigo em alemão é *Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich*. O adjetivo *bürgerlich*, presente em duas ocasiões no título, deriva do substantivo *Bürger*, que, em alemão, pode significar tanto o "cidadão" portador de determinados direitos quanto o "burguês" membro de um estrato social específico. Isso coloca dificuldades relativas à tradução de *Bürger/bürgerlich* que se estenderão por todo o texto. Mesmo em contextos em que prevalece um desses dois significados, não raro o outro sentido continua a ecoar. Tais dificuldades também se apresentarão em relação ao substantivo *Bürgertum*, sobretudo nas ocasiões em que o ensaio discute o uso do termo no passado. Nos dicionários atuais, *Bürgertum* refere-se exclusivamente a um grupo social, a "burguesia". Sua associação prévia com a ideia de cidadania não está mais presente. Esse segundo sentido, porém, aparecerá no vocabulário das fontes analisadas no artigo. A expressão "*bürgerliche Gesellschaft*", que ocupa um lugar decisivo no texto, também traz problemas de tradução. A depender da situação, "*bürgerliche Gesellschaft*" poderá significar tanto "sociedade civil" quanto "sociedade burguesa", quando não as duas coisas ao mesmo tempo. Para todas essas palavras, a tradução a ser dada em cada momento dependerá do contexto, e sempre que necessário o termo original será mantido entre colchetes. No caso do título, não havendo como definir contextualmente o sentido do adjetivo *bürgerlich*, optamos por preservar as duas possibilidades de tradução. Essa escolha justifica-se, em parte, pelo próprio argumento do artigo, que, entre outras coisas, explora justamente a emergência do

moderno conceito de "sociedade civil" em suas conexões com a elaboração conceitual da sociedade burguesa em cada uma das três experiências linguísticas nacionais analisadas. [N.R.]

[2] As seções deste artigo, concebidas em conjunto, foram escritas por Reinhart Koselleck (I), Ulrike Spree (II) e Willibald Steinmetz (III).

[3] De maneira geral, no âmbito das humanidades, o substantivo "dominação" tem sido adotado como tradução para a palavra *Herrschaft*. Ao longo do texto, quando o uso de *Herrschaft*, no original, não tiver implicações conceituais mais relevantes, a palavra será vertida por "poder", "dominação", "domínio" ou mesmo "governo", a depender da sua adequação à frase e aos usos da língua portuguesa. [N.R.]

[4] Sobre a história do conceito, ver M. Riedel, "Bürger", em J. Ritter (org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 1, Basileia, 1971, col. 962-966; idem, em O. Brunner et al. (orgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 1, Stuttgart, 1972, p. 672-725; idem, "Gesellschaft, bürgerliche", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 3, Basileia, 1974, col. 466-473; idem, em *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 2, Stuttgart, 1975, p. 719-800.

[5] Para a tradução de *Frühe Neuzeit* por Alta Idade Moderna, ver a nota dos revisores no cap. I, p. 15. [N.R.]

[6] J. Zedler, Grosses *vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, v. 31, Halle, 1742, p. 656s.

[7] A. L. Schlözer, *StatsAnzeigen*, v. 17, 1792, p. 354; ver também Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche" (nota 2), p. 754ss.

[8] *Brockhaus*, v. 6, 10ª ed., Leipzig, 1852, p. 688ss. Agradeço a Wolfgang Mager pela indicação.

[9] E. Duclerc u. Pagnerre, *Dictionnaire Politique*, 1ª ed., Paris, 1839, 7ª ed., 1868, "Bourgeois, Bourgeoisie", p. 165.

[10] *Dictionnaire Politique*, artigo "Election", p. 360.

[11] P. Larousse, *Dictionnaire Universel du XIX^e Siècle*, v. 2, Paris, c. 1870, p. 1.125.

[12] Zedler, v. 4, Halle, 1733, p. 1.876.

[13] A noção aqui traduzida por "sustento dos cidadãos" diz respeito, *grosso modo*, à prerrogativa de exercer determinadas atividades econômicas na cidade e à obrigação de garantir como contrapartida o fornecimento de certos bens aos membros da comunidade a preços "justos". [N.R.]

[14] Brockhaus, *Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*, v. 2, 5ª ed., Leipzig, 1820, p. 164.

[15] Ibid., p. 165.

[16] J. Ersch e J. Gruber, *Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaften und Künste*, seção I, 13ª parte, Leipzig, 1828, p. 369.

[17] Cf. principalmente *Brockhaus*, 5ª ed., 1820, v. 2, p. 164ss; C. v. Rotteck e C. T. Welcker, *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, v. 3, Altona, 1836, p. 153ss; J. Bluntschli e K. Brater, *Deutsches Staatswörterbuch*, v. 2, Stuttgart, 1857, p. 305ss.

[18] R. Blum, *Volksthümliches Handbuch der Staatswissenschaften und Politik. Ein Staatslexicon für das Volk*, v. 1, Leipzig, 1848, p. 172ss.

[19] Ibid.

[20] Ibid.

[21] H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexikon*, v. 4, Berlim, 1860, p. 674ss.

[22] Wagener, v. 1, 1859, Prefácio, p. 1.

[23] Referimo-nos aqui à compreensão escolástico-aristotélica do conceito, que durante o século XVII foi desalojada pelas teorias da soberania do monarca. Segundo essa concepção, os "*cives*" (como donos de uma casa) eram vistos como membros independentes da comunidade política. Cf. Riedel, artigo "Gesellschaft, bürgerliche", p. 729-746.

[24] Sobre o período histórico do *Vormärz*, ver nota dos revisores no cap. VII, p. 148. [N.R.]

[25] Bluntschli, v. 2, 1857, p. 325.

[26] Ibid., v. 9, 1865, p. 649.

[27] Para a tradução desse termo, ver a nota dos revisores no cap. VIII, p. 174. [N.R.]

[28] Cf. o artigo "Adel und Bürgerstand in der neuesten Zeit", em Brockhaus, *Conversations-Lexicon der Gegenwart*, v. 1, Leipzig, 1838, p. 55: "Temor de Deus, cavalheirismo, lealdade à pátria e ao soberano, um lar cristão, boa disciplina dos filhos (...) são necessários para todos os estamentos e não são prova de uma postura nobre, mas de uma postura burguesa profícua."

[29] N. Bailey, *Dictionary English-German and German-English*, 10ª ed., Leipzig, 1801, v. 1, p. 126.

[30] Wagener, v. 4, 1860, p. 672-675.

[31] Ibid., p. 675: "É evidente que a essência e o significado de '*Bürgertum*' por nós delineados só podem se conservar onde ambas, a representação da dignidade do trabalho e a mediação orgânica entre o alto e o baixo [*Oben und Unten*], foram preservadas na consciência e na atividade vital e que, por isso, nós, a despeito do nome que soa estrangeiro, tenhamos designado a *gentry* inglesa (...) como a melhor representante do pensamento fundamental mais íntimo e do núcleo da *Bürgerthum* alemã."

[32] F. Wey, *Les Anglais chez eux*, Paris, 1856, p. 50: *"L'Angleterre est le pays de l'égalité legale; mais ce genre d'équilibre n'atteint pas jusqu'au moeurs, et bien que notre penchant pour les distinctions semble puéril aux Anglais, il est aisé de démontrer qu'ils n'en sont pas exempts. Ils n'ont pas comme nous, l'amour des uniformes (...) mais les règles de l'étiquette, par rapport aux titres qui marquent les degrés hiérarchiques établis entre les diverses classes, sont d'une rigeur et d'une intolérance inconcevables"* ["A Inglaterra é o país da igualdade legal; mas esse tipo de equilíbrio não alcança os costumes, e ainda que nossa tendência para as distinções pareça pueril para os ingleses, é fácil demonstrar que eles não são imunes a ela. Eles não têm como nós o amor dos uniformes (...) mas as regras de etiqueta, relativas aos títulos que marcam os graus hierárquicos estabelecidos entre as diferentes classes, são de um rigor e de uma intolerância inconcebíveis"].

[33] C. Ludwig, *Teutsch-Englisches Lexicon*, Leipzig, 1716, p. 230.

[34] Ibid., p. 1.716.

[35] T. Dyche e W. Pardon, *A New General English Dictionary*, Londres, 1740, "*citizen*", s.p.

[36] *Encyclopedia Britannica*, v. 1, Edimburgo, 1771, p. 295.

[37] S. Johnson, *A Dictionary of the English Language*, v. 1, Londres, 1755, "*burgher*", s.p.

[38] N. Bailey, *Dictionarium Britannicum*, Londres, 1730, "*burgess*", s.p.

[39] E. Chambers, *Cyclopedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences*, v. 1, Londres, 1741, "commons", s.p.

[40] *Britannica*, v. 5, 3ª ed., 1797, p. 219.

[41] *Encyclopedia Perthensis; or Universal Dictionary of the Arts, Sciences, Literature*, v. 6, Edimburgo, 1815, p. 202.

[42] A. Rees, *The Cyclopedia, or Universal Dictionary of Arts, Sciences, Literature*, v. 9, Londres, 1819, define *"commonalty"* como *"middle rank of the King's subjects, such of the commons as are above the ordinary sort"*.

[43] *The Penny Cyclopedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, v. 7, Londres, 1837, p. 407ss.

[44] *Chamber's Encyclopedia. A Dictionary of Universal Knowledge*, v. 7, 3ª edição, Londres, 1890, p. 774.

[45] H. Perkin, *Origins of Modern English Society*, Londres, 1969, p. 17ss.

[46] Ibid., p. 237.

[47] *Perthensis*, v. 10, 1816, p. 315.

[48] *Encyclopaedia Londinensis; or Universal Dictionary of Arts, Sciences and Literature*, v. 8, Londres, 1810, p. 336: "There is said to be a gentleman by virtue of office and in reputation, as well as those that are born as such" ["Diz-se de alguém que é um *gentleman* em razão do cargo ou por reputação, assim como aqueles que o são por nascimento"].

[49] *The Popular Encyclopaedia; or, Conversations Lexicon, being a General Dictionary of Arts, Sciences, Literature, Biography, History, Ethics and Political Economics*, v. 3, Londres, 1862, p. 390.

[50] A prova de admissão para Oxford, em 1859, é designada com o termo técnico *"middle class examination": The Family Cyclopaedia. A Complete Treasury of Useful Information* (...), Londres, 1862, p. 318.

[51] *Penny Cyclopaedia*, v. 9, 1832, p. 282.

[52] *Perthensis*, v. 8, 1816, p. 44.

[53] Cf. o artigo "Political Economy" em *The Popular Encyclopaedia*, v. 5, 1862, p. 611.

[54] D. Diderot e J. le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (...), v. 2, Paris, 1751, p. 370.

[55] *Dictionnaire de Trévoux. Dictionnaire universel françois et latin, v. 1, 2ª ed., Paris, 1721, p. 1.068: "Bourgeois, se dit aussi pour marquer les gens du tiers État, à la distinction des Gentil-hommes et des ecclésiastiques, qui jouissent de plusieurs privilèges dont le peuple ne jouit pas*" ["Burguês também é usado para distinguir os membros do terceiro estado que, à diferença dos nobres e dos clérigos, desfrutam de diversos privilégios de que o povo não desfruta"].

[56] *Nouveau Dictionnaire Allemand-François et François-Allemand à l'usage des deux nations*, v. 1, 2ª ed., Viena, 1780, p. 177.

[57] Usa-se oficial aqui no sentido definido pelo dicionário *Houaiss*: "Operário que, exercendo um ofício, está imediatamente abaixo do mestre ou do dono do estabelecimento". [N.R.]

[58] Esse significado é reatualizado principalmente durante a revolução. *"Dans les différent Métiers les Garçons appellent Leur Bourgeois, le Maître chez lequel ils travaillent." Dictionnaire de l'Académie Française*, v. 1, Paris, 1799, p. 163. ["Nos diferentes ofícios os oficiais chamam de burguês o mestre sob a orientação do qual trabalham"].

[59] P. Gautier, *Dictionnaire de la Constitution et du Gouvernement Français*, Paris, 1791, p. 50.

[60] C. Jacques, *Dictionnaire Néologique*, v. 1, Paris, 1800, p. 269: *"Si la Révolution n'a pas instruit ceux-ci du rôle qu'ils doivent jouer désormais avec leurs anciens Laquais ou leurs anciens Commis, ce sont des imbéciles qui méritent leur sort et qu'il ne faut pas plaindre."*

[61] M. Duckett, *Dictionnaire de Conversation à l'usage des Dames et des jeunes Personnes*, v. 3, Paris, 1841, p. 62.

[62] *Extrait d'un Dictionnaire inutile, composé par une société en commandit, & rédigé par un homme seul*, Paris, 1790, p. 250.

[63] Cf. *Encyclopédie des gens du monde. Répertoire universel des sciences, des lettres et des arts*, v. 6, Paris, 1836, p. 62.

[64] M. Block, *Dictionnaire général de la politique*, l. 2, Paris, 1863, p. 253.

[65] M. Goquelin, *Dictionnaire de l'économie politique*, v. 1, Bruxelas, 1853, p. 218. Baudrillart menciona: *"haute, moyenne et petite bourgeoisie, bourgeois fonctionnaires publics, bourgeois exercants des professions libres, bourgeois capitalistes, fabricants, commercants"* ["alta, média e pequena burguesia, burgueses funcionários públicos, burgueses exercendo profissões livres, burgueses capitalistas, fabricantes e comerciantes"].

[66] Cf. Block, v. 2, 1863, p. 254.

[67] P. Larousse, v. 2, s.a. [c. 1879], p. 1.126.

[68] Ibid., p. 1.125.

[69] P. Rétat, "Citoyen-Sujet, Civisme", em R. Reichardt e E. Schmitt (orgs.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, H. 9, Munique, 1988, p. 69-105.

[70] Cf. P. Richelet, *Dictionnaire François*, Genebra, 1680, p. 141.

[71] *Encyclopédie*, 1751, v. 3, p. 409.

[72] Ibid.: *"Dans les temps des troubles, le citoyen s'attachera au parti que est pour le système établi; dans les dissolutions de systèmes, il suivra le parti de société, s'il est unanime; & s'il y a division dans la cité, il embrassera celui qui sera pour l'égalité des membres et la liberté des tous"* ["Nos tempos de distúrbio, o cidadão se associará ao partido que defende o sistema estabelecido; quando da dissolução dos sistemas, ele seguirá o partido da sociedade, se este for unânime; caso haja divisão na sociedade, ela abraçará aquele que defende a igualdade de seus membros e a liberdade de todos"].

[73] Cf. *Extrait*, 1790, p. 47.

[74] Block, *Dictionnaire*, v. 2, 1863, p. 356: "*Ce titre, alors encore, est une faveur que briguent les révoltés, qui vont devenir les conquérants et les maîtres*" ["Esse título, ainda naquela época, é uma distinção pela qual lutam os revoltosos, que se tornarão conquistadores e mestres"].

[75] Para a história comparativa do direito de voto, ver D. Sternberger e B. Vogel (orgs.), *Die Wahl der Parlamente u. anderer Staatsorgane*, v. 1: *Europa*, Berlim, 1969; J. Kohl, "Zur langfristigen Entwicklung der politischen Partizipation in Westeuropa", em P. Steinbach (org.), *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozess*, Stuttgart, 1982, p. 473-503. O aspecto que aqui nos interessa é tratado, com ênfase no desenvolvimento francês, em F. Ponteil, *Les classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie*, 1815-1914, Paris, 1968.

[76] Cf. M. R. Lepsius, "Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit", em J. Kocka (org.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jh.*, Göttingen, 1987, p. 79-100: "Se pretendermos usar o termo burguesia para mais do que apenas descrever a situação das classes médias, o conceito de burguesia precisa se voltar para a apreensão de socializações específicas de 'classes médias' no sentido de constituição de unidades sociais que possam ser portadoras de processos econômicos, sociais, culturais e políticos específicos." Precisamos levar em consideração também que, antes da década de 1840, o conceito de "*Bürgertum*" não surgiu como designação de uma camada social comparável à "*bourgoisie*" francesa. Até então, essas funções eram exercidas por "*Bürgerstand*" [estamento burguês], "*Mittelstand*" [estamento médio] e variações. "*Bürgertum*", pelo contrário, era a designação para a "forma de existência" [*Daseinform*] (Krug, *System der praktischen Philosophie*, 1818), determinada primariamente em termos jurídicos e políticos, do "*Bürger*", seja na cidade, seja na *societas civilis* – no segundo caso, muitas vezes na forma de "*Staatsbürgertum*". Cf. as exposições com fontes históricas em Riedel, "Bürger", p. 713-716. Veja também L. Gall, "'Ich wünschte ein Bürger zu sein'. Zum Selbstverständnis des deutschen Bürgertums im 19. Jh", em *Historische Zeitschrift* (=HZ), v. 245, p. 601-623. Para o quadro geral, sobretudo para a pergunta sobre comparabilidade dos conceitos, ver J. Kocka, "Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten", em idem (org.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Munique, 1988, v. 1, p. 11-76,

especialmente as p. 14-26: "É, portanto, necessária uma historicização consequente ao conceito de 'Bürgertum'" (p. 26).

[77] Quando o adjetivo "*bürgerlich*" correspondia ao substantivo "*Bürgerstand*", ele enfatizava a diferença em relação aos demais estamentos: nobreza, clero. Quando "*Bürgertum*" constituía o polo de referência, o adjetivo "*bürgerlich*" designava a qualidade jurídico-política do "*Bürger*" na cidade ou no Estado.

[78] Para a semântica de conceitos de descrição social na França na véspera da revolução, ver R. Robin, *La Société Française en 1789*, Semur-en-Auxois / Paris, 1970.

[79] Para um esboço do conceito de "*interest*" na teoria política e econômica britânica, cf. A. O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main, 1980, especialmente as p. 40-51, 57-61. O significado de "*interest*", corriqueiro desde o século XVII, como um grupo definido em termos religiosos ou econômicos que quer se afirmar politicamente não recebe a devida atenção em Hirschman, que se concentra mais no significado individual do termo. Para as categorias referentes a agrupamentos no século XVIII em geral, com numerosos testemunhos, ver P. J. Clorfield, "Class by Name and Number in Eighteenth-Century Britain", em *History* 72 (1987), p. 38-61; S. Wallech, "Class versus Ran": The Transformation of Eighteenth-Century English Social Terms and Theories of Production", em *Journal of the History of Ideas 47* (1986), p. 409-431. Designações como *"middle sort of people", "middling rank", "middling people*" etc. abarcavam até o início do século XIX, na maioria dos casos, grupos independentes urbanos e rurais dotados de propriedade. William Beckford definiu em 1761 *"the middling people of England, the manufacturer, the yeoman, the merchant, the country gentleman",* citado segundo L. Sutherland, "The City of London in Eighteenth Century Politics", em R. Pares e A. J. P. Taylor (orgs.), *Essays Presented to Sir Lewis Namier*, Londres, 1956, p. 49-74. Cf. também D. Nicholls, "The English Middle Class and the Ideological Significance of Radicalism, 1760-1886", em *Journal of British Studies* (=JBS) 24 (1985), p. 415-433, especialmente as p. 422ss.

[80] L. Gall, "Liberalismus und 'bürgerliche Gesellschaft'. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland", em *HZ 220* (1975), p. 324-356.

[81] *Paulskirche* [Igreja de São Paulo] é uma igreja protestante localizada na cidade de Frankfurt am Main. Nos movimentos revolucionários de 1848 na Confederação Germânica, a *Paulskirche* foi local de reunião de assembleias revolucionárias, em especial da Assembleia Nacional de Frankfurt, formada em maio de 1848, para elaborar uma Constituição de perfil liberal para um Estado alemão unificado. [N.R.]

[82] *"Sonderweg"*, literalmente "caminho [ou via] especial", resume a tese historiográfica segundo a qual o desenvolvimento da Alemanha moderna foi essencialmente marcado pelo seu alto grau de excepcionalidade, quando comparado com outras trajetórias históricas tidas como típicas da modernidade ocidental, como as de Inglaterra, França ou Estados Unidos. [N.R.]

[83] Sobre a história dos movimentos de reforma até 1832, ver J. Cannon, *Parliamentary Reform, 1640-1832*, Cambridge, 1973. Sobre a longa luta pela votação secreta, ver B. L. Kinzer, *The Ballot Question in the Nineteenth-Century English Politics*, Nova York, 1982. Típica da impaciência com que se reagia ainda em 1867 a sugestões de reforma "antibritânicas" é esta reação do Viscount Cranborne, o futuro primeiro-ministro Lord Salisbury, à sugestão de John Stuart Mill de introduzir um sistema eleitoral por listas: *"They all instinctively felt that it was a scheme that had no chance of success. It was not of our atmosphere – it was not in accordance with our habits; it did not belong to us."* [Todos eles instintivamente percebem que era um esquema sem qualquer chance de sucesso. Não correspondia à nossa atmosfera – não estava de acordo com nossos hábitos; não fazia parte de nós"] Cranborne, 30 de maio de 1867, Hansard, 3ª série, v. 187, col. 1357.

[84] Cf. W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4 v., Londres, 1783, v. 1, p. 70: *"The doctrine of the law then is this: that precedents and rules must be followed, unless flatly absurd or injust: for though their reason be not obvious at first view, yet we owe such a defence to former times, as not to suppose that they acted wholly without consideration"* ["A doutrina do direito, portanto, é a seguinte: precedentes e regras devem ser seguidos, a não ser quando francamente absurdos ou injustos: embora, à primeira vista, sua razão não seja óbvia, cabe a nós tal defesa dos tempos passados, evitando imaginar que sua ação era inteiramente desprovida de ponderação"].

[85] Os movimentos de reforma do século XVIII começaram como protesto contra os desequilíbrios regionais na distribuição dos mandatos. Os focos eram Yorkshire e Londres. Em Londres, o movimento foi desde cedo conduzido por grupos de artesãos e pequenos comerciantes, que consideravam que seus interesses não estavam suficientemente representados. Cf., por exemplo, o panfleto "The Representative of London and Westminster in Parliament, examined and consideres; (...) by which it appears that Middlesex is found to be represented but one Tenth Part of its due Proportion; (...), By a Gentleman", 1702, em *Somer's Tracts*, v. 12, 2ª ed., Londres, 1814, p. 399-416.

[86] *Rotten boroughs*, literalmente "burgos podres", era a designação dada a distritos eleitorais que, a despeito do declínio numérico da população, preservavam a representação parlamentar e, em geral, eram controlados por aristocratas ricos. [N.R.]

[87] Jenkinson, 6 de maio de 1793, *Parliamentary History*, v. 30, col. 810ss. As passagens seguintes apresentam um exemplo clássico da doutrina dos "*interests*". Jenkinson reproduziu aqui, quase que literalmente, a opinião do manual mais influente na Constituição britânica: W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), reimpressão Nova York, 1978, p. 463-496. Até a segunda metade do século XIX, Cambridge baseava seus exames sobre a Constituição inglesa em Paley. Cf. S. Collini et al., *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge, 1983, p. 344; I. R. Christie, *Stress and Stability in Late Eighteenth-Century Britain*, Oxford, 1984, p. 159-164. Sobre a concepção conservadora de representação entre 1770 e 1830, ver A. Wirsching, *Parlament und Volkes Stimme. Unterhaus und Öffentlichkeit im England des 19. Jahrhunderts*, Göttingen, 1990, p. 42-49.

[88] Típicos das reivindicações do direito de voto dos radicais britânicos do final do século XVIII são, por exemplo, "Declaration of those Rights of the commonalty of Great Britain without which they cannot be free (1792), printed and distributed free by the Society for Constitutional Information", em H. T. Dickinson (org.), *Politics and Literature in the Eighteenth Century*, Londres, 1974, p. 167; *A Letter from His Grace the Duke of Richmond to Lieutenant Colonel Sharman* (1783), *with notes, by a Member of the Society for Constitutional Information*, Londres, 1792. Sobre a estrutura social e modos de discurso das sociedades radicais em geral, ver G. Lottes, *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Munique, 1979; I. Hampsher-Monk, "Civic Humanism and Parliamentary Reform: The Case of the Society of the Friends of the People", em *JBS* 18 (1979), p. 70-89; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, 1984, especialmente as p. 90-96. Sobre as dificuldades dos cartistas de se distanciar dos *topoi* radicais, ver G. Stedman Jones, "Rethinking Chartism", em idem, Languages of Class. *Studies in English Working Class History*, Cambridge, 1983, p. 90-178.

[89] T. Paine, *Rights of Man* (1791-1792), org. H. Collins, Harmondsworth, 1969, p. 165, 213, 243. Inspirada em Paine, a *Sheffield Petition for a Reform in Parliament* foi recusada em 2 de maio de 1793 pelo *House of Commons* por causa de sua "*indecent and disrespectful language*": *Parliamentary History*, v. 30, col. 775-786.

[90] Sobre esse aspecto, ver O. Smith, *The Politics of Language, 1791-1819*, Oxford, 1984, especialmente as p. 29ss.

[91] Designação dada, no final do século XVIII e no início do XIX, ao grupo dentro do partido *Whig* formado por seguidores de Charles James Fox. [N.R.]

[92] Ver um dos primeiros documentos em que o direito de voto geral é recusado e que recomenda um direito de voto para as *"middle classes"*, *"those desinterested and independent Men"*, em *Wyvill Papers*, 6 v., Nova York, 1794-1806, v. 2, 1794, p. 628. *"Middle classes"* designava aqui *"decent householders, and persons of landed property in counties"*; ibid., p. 617. Cf. também A. Cobban (org.), *The Debate on the French Revolution*, 2ª ed., Londres, 1960, p. 139.

[93] Por exemplo, Althorp, 1º de março de 1831, Hansard, 3ª série, v. 2, col. 1141ss; Palmerston, 3 de março de 1831, ibid., col. 1.327; Brougham, 7 de outubro de 1831, ibid., v. 8, col. 251.

[94] A. Briggs, "The Language of Class in Early Nineteenth-Century England", em A. Briggs e G. Saville (orgs.), *Essays in Labour History*, Londres, 1960, p. 43-73, estabelece uma data precoce para a restrição do conceito às camadas econômicas burguesas. E. J. Hobsbawm faz sucintas observações histórico-conceituais no artigo "Die englische middle class 1780-1920", em Kocka (org.), *Bürgertum*, v. 1, p. 79-106; nas p. 80ss, ele é mais cauteloso em relação à fase anterior a 1830.

[95] Cf. W. Mager, "Von der Noblesse zur Notabilité", em H.-U. Wehler (org.), *Europäischer Adel 1750-1950*, Göttingen, 1990, p. 260-285.

[96] Cf. as reflexões fundamentais de R. Reichardt e B. Schlieben-Lange, "Die Französische Revolution als Revolution der Kommunikation und der Sprache", em J. Guilhamou, *Sprache und Politik in der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main, 1989, p. 9-19, com bibliografia.

[97] Cf., para as mudanças do significado de "*bourgeois*", A. Daumard, *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Paris, 1987, p. 30-44.

[98] Cf. "Décret de l'Assemblée nationale, concernant la constitution des municipalités", de 14 de dezembro de 1789, em Archives Parlamentaires (=AP), v. 10, p. 565: *"Art. 30. Les citoyens actifs de chaque communauté nommeront, par un seul scrutin de liste et à la pluralité des suffrages, un nombre de notables double de celui des membres du corps municipal. Art. 31. Ces notables formeront, avec les membres du corps municipal, le conseil général de la commune"* ["Art. 30. Os cidadãos ativos de cada comunidade nomearão, num único escrutínio com lista e com base na pluralidade dos sufrágios, um número de notáveis que será o dobro dos membros do corpo municipal. Art. 31. Estes notáveis formarão, com os membros do corpo municipal, o conselho geral da comuna"].

[99] Cf., por exemplo, a reivindicação dos "*artisans*" no *cahier* de Pont-l'Abbé: *"Que désormais il soit pris pour former les douze délibérants de la communauté de Pont-l'Abbé, savoir quatre d'entre les plus notables artisans et quatre d'entre les plus notables d'entre les laboureurs; que ces hommes forment le corps politique de Pont l'Abbé (...). Car la chose est indigne e injuste de priver d'honnêtes citoyens des charges municipales de leur paroisse, comme l'ont fait les bourgeois de Pont-l'Abbé"* [Que, a partir de agora, se considere na formação dos doze deliberantes da comunidade de Pont-l'Abbé, a saber: quatro dentre os mais notáveis artesãos e quatro dentre os mais notáveis dos trabalhadores; que tais homens formem o corpo político de Pont-l'Abbé (...) Pois é uma coisa indigna e injusta privar cidadãos honestos dos cargos municipais da sua paróquia, como fizeram os burgueses de Pont-l'Abbé"]; citado segundo R. Remond, *La vie politique en France depuis 1789*, v. 1, Paris, 1965, p. 116.

[100] Referência a uma questão que dividiu opiniões na reunião dos Estados Gerais em 1788: nobreza, clero e terceiro estado deveriam ter o mesmo número de representantes, garantindo-se assim a preponderância das suas primeiras ordens, ou o número de delegados do terceiro estado deveria ser dobrado, para obter a paridade? [N.R.]

[101] Cf. F. Furet, "The Monarchy and the Procedures for the Elections of 1789", em *Journal of Modern History* 60 (1988), p. 58-74; R. Halévi, "The Monarchy and the Elections of 1789", ibid., p. 75-97.

[102] Calonne, 23 de fevereiro de 1787, discurso na assembleia dos notáveis, em *AP*, v. 1, p. 204: "*Qu'enfin le droit de n'être pas sujet aux charges publiques serait le droit de n'être pas protégé par l'autorité publique, le droit de ne pas lui être soumis, de n'être pas citoyen*" [Que, enfim, o direito de não estar submetido aos encargos públicos seja o direito de não ser protegido pela autoridade pública, o direito de não estar submetido a ela, de não ser cidadão"].

[103] Veja acima e as observações sucintas em Rétat, artigo "citoyen", p. 83-98.

[104] Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen de 26 août 1789, art. 6, em: J. Godechot (org.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris 1979, p. 34.

[105] La Constitution de 1793, art. 7, em: Godechot, *Constitutions*, p. 83.

[106] Cf. H. Kläy, *Zensuswahlrecht und Gleichheitsprinzip*, Aarau, 1956.

[107] Por exemplo, Robespierre, 25 de janeiro de 1790, *AP*, v. 11, p. 318-325: "*Les monstrueuses différences qu'établissent entre eux les décrets qui rendent un citoyen actif ou passif, moitié actif ou moitié passif, suivant les divers degrés de fortune*" ["As monstruosas diferenças que estabelecem entre eles os decretos que, de acordo com os diversos graus de fortuna, tornam um cidadão ativo ou passivo, metade ativo ou metade passivo"]. Cf. também a interpretação em Guilhaumou, *Sprache*, p. 84-87; B.-J.-B. Buchez e P. C. Roux, *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, v. 6, Paris, 1834, p. 336ss (fontes de Marat e Loustalot, julho de 1790); Robespierre, 27 de abril de 1791, *AP*, v. 25, p. 370. O artigo 2 do *Décret sur le mode de la convocation de la Convention nationale*, de 11 de agosto de 1792 (*AP*, v. 48, p. 29), diz: "*La distinction des Français en citoyens actifs et non actifs sera supprimé; et, pour être admis, il suffira d'être Français, âgé de 21 ans, domicilié depuis un an, vivant de son revenu ou du produit de son travail, et n'étant pas en état de domesticité*" ["A distinção dos franceses em cidadãos ativos e não ativos será suprimida; e, para ser admitido, bastará ser francês, com 21 anos, domiciliado há um ano, vivendo de sua própria renda ou do produto do seu trabalho e não se encontrar em condição de domesticidade"].

[108] Para uma visão geral dos sistemas eleitorais franceses, ver P. Campbell, *French Electoral Systems and Elections since 1789*, 2ª ed., Hamden, Conn., 1965.

[109] Cf. as determinações correspondentes em Godechot, *Constitutions*, p. 83ss, 104ss.

[110] Cf. Rétat, "Citoyen", p. 102ss.

[111] Cf., por exemplo, Defermon, 22 de outubro de 1789, *AP*, v. 9, p. 479: "*La société ne doit pas être soumise aux propriétaires, ou bien on donnerait naissance à l'aristocratie des riches qui sont moins nombreux que les pauvres*" ["A sociedade não deve se submeter aos proprietários, do contrário, daremos à luz a aristocracia dos ricos que são menos numerosos do que os pobres"]. Defermon respondia aqui a Dupont de Nemours, ex-colaborador de Turgot, que dissera: "*Pour être électeur il faut avoir une proprieté, il faut avoir un manoir. Les affaires d'administration concernent les propriétés, les secours dus aux pauvres, etc. Nul n'y a intérêt que celui qui est propriétaire; les propriétaires seuls peuvent être électeurs. Ceux qui n'ont pas propriétés ne sont pas encore de la société, mais la société est à eux*" (ibid.) ["Para ser eleitor é preciso ter uma propriedade, é preciso ter uma propriedade senhorial. Os assuntos da administração referem-se às propriedades, aos auxílios aos pobres etc. Trata-se de algo que interessa apenas aos proprietários. Somente os proprietários podem ser eleitores. Aqueles que não possuem propriedades ainda não estão na sociedade, mas a sociedade está neles"]. Cf. também Robespierre, 25 de janeiro de 1790, *AP*, v. 11, p. 322: "*Mais les riches, les hommes puissants ont raisonné autrement. Par un étrange abus des mots, ils ont restraints à certains objets l'idée générale de propriété; ils se sont appelés seuls propriétaires, ils ont prétendue que les propriétaires seuls étaient dignes du nom de citoyens*" ["Mas os ricos, os homens poderosos pensaram diferentemente. Por um estranho abuso das palavras, eles restringiram a certos objetos a ideia geral de propriedade; eles se designaram

como os únicos proprietários, eles sustentaram que apenas os proprietários eram dignos do nome de cidadãos"].

[112] Citado segundo Ponteil, *Classes bourgeoises*, p. 78 (sem referência à fonte).

[113] No original: "*König Grundbesitz*". *Grundbesitz* refere-se à propriedade imobiliária, aos bens de raiz. [N.R.]

[114] H.-G. Haupt, *Sozialgeschichte Frankreichs seit 1789*, Frankfurt am Main 1989, p. 117. O melhor panorama das complicadas leis eleitorais da monarquia censitária pode ser encontrado em Rémond, *Vie politique*, v. 1, p. 276-310.

[115] Cf. M. Fischer, *Mittelklasse als politischer Begriff in Frankreich seit der Revolution*, Göttingen, 1974.

[116] Cf. Ponteil, *Classes bourgeoises*, p. 63.

[117] Cf., por exemplo, V. Cousin, "Des Principes de la Révolution Française et du Gouvernement Représentatif", em *Revue des Deux Mondes, nouvelle période*, v. 10, 1851, p. 5-46, especialmente p. 34s., 43; A. de Tocqueville, *Souvenirs*, org. J. P. Mayer, Paris, 1978, p. 39ss, 46-57, 84ss.

[118] O fato de que a *bourgeoisie* francesa não ficou inteiramente satisfeita com seu "sucesso", mas precisou de décadas para processar os eventos de junho, em parte recalcando-os, em parte reelaborando-os pela escrita, é demonstrado no trabalho de crítica literária de D. Oehler, *Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur Selbsterforschung der Moderne nach dem Juni 1848*, Frankfurt am Main, 1988.

[119] Ver uma descrição detalhada em P. Raphaël, "La loi du 31 mai 1850", em *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, v. 13, 1909-1910, p. 277-304; ibid., v. 14, 1910, p. 44-79, 299-331; R. Balland, "De l'organisation à la réstriction du suffrage universel en France (1848-1850)", em J. Droz (org.), *Réaction et suffrage universel en France et en Allemagne* (1848-1850), Paris, 1963, p. 67-180.

[120] Para um resumo, ver D. Grimm, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776-1866*, Frankfurt am Main, 1988.

[121] Cf. P. Nolte, *Staatsbildung als Gesellschaftsreform. Politische Reformen in Preussen und den süddeutschen Staaten 1800-1820*, Frankfurt am Main, 1990.

[122] Cf. K.-G. Faber, *Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution. Probleme der rheinischen Geschichte von 1814 bis 1848 im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik*, Wiesbaden, 1966; E. Fehrenbach, "Rheinischer Liberalismus und gesellschaftliche Verfassung", em W. Schieder (org.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz*, Göttingen, 1983, p. 272-294; ver também a contribuição de R. Boch na antologia mencionada e as referências bibliográficas.

[123] Sobre Baden, ver M. Hörner, *Die Wahlen zur badischen Zweiten Kammer im Vormärz*, Göttingen, 1987.

[124] Para exemplos da "estratégica" escoha de palavras de L. Camphausen em 1845, ver J. Hansen (org.), *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, v. 1 (1919), reimpressão Osnabrück, 1967, p. 759ss, 835ss.

[125] Isso vale principalmente para a Prússia, onde existia apenas uma "publicidade intraestamental"; cf. H. Obenaus, *Anfänge des Parlamentarismus in Preussen bis 1848*, Düsseldorf, 1984, p. 401-418, 539-551; citação na p. 549.

[126] Cf., por exemplo, C. v. Rotteck, art. "Census", em *Staats-Lexikon*, v. 3, 2ª ed., Altona, 1846, p. 145-158: "Então a classe média triunfará nas eleições (...), o que é desejável em todos os lugares, pois é nessas classes médias que, por regra, encontramos capacidade e confiabilidade em maior grau (...)." Ver outras fontes comentadas para "*Mittelklasse*" etc. na publicística liberal do *Vormärz* em M. Botzenhart, *Deutscher Parlamentarismus in der Revolutionszeit 1848-1850*, Düsseldorf, 1977, p. 68, 77-82; W. Conze, "Mittelstand", em *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. 4, p. 49-92, 62-81.

[127] Sobre os matizes do conceito de "Bürger" nas leis prussianas, principalmente sobre as inconsistências do Allgemeines Landrecht, cf. R. Koselleck, Preussen zwischen Reform und Revolution, 3ª ed., Stuttgart, 1981, p. 52-61, 87-91, 570-585, 660ss.

[128] O sistema eleitoral em três classes [*Dreiklassenwahlrecht*], adotado inicialmente na Renânia em 1845 e implantado no restante da Prússia no final da década, previa a divisão dos votantes em três classes definidas com base no montante dos impostos pagos. Em linhas gerais, nesse sistema o valor total dos impostos pagos era dividido por três, de tal forma que na composição de cada classe o selo imposto ao número de votantes deveria corresponder a um terço do valor total dos impostos. A primeira classe, formada por aqueles cuja contribuição *per capita* era superior, tinha um número de votantes muito menor que as classes seguintes. Cada uma das classes elegia um número equivalente de eleitores de segundo grau, que numa etapa seguinte escolhiam num colégio eleitoral os representantes. O sistema manteve-se vigente até 1918. [N.R.]

[129] Cf. H. Boberach, *Wahlrechtsfragen im Vormärz. Die Wahlrechtsanschauung im Rheinland 1815-1849 und die Entstehung des Dreiklassenwahlrechts*, Düsseldorf, 1959, especialmente as p. 92-103. Para os debates sobre a lei estadual e um excelente exemplo da confusão que as diferentes interpretações do conceito de "*Bürger*" podiam causar, ver O. v. Wenchstern (org.), *Die Siebenten Rheinischen Provinzial-Landtages Verhandlungen*, Barmen, 1844, p. 52-237.

[130] *Meistbeerbte*: termo que se refere aos que receberam a maior parte na partilha de uma herança. [N.R.]

[131] Texto em C. Engeli e W. Haus (orgs.), *Quellen zum modernen Gemeindeverfassungsrecht in Deutschland*, Stuttgart, 1975, p. 284-309.

[132] Em seu memorando de 1830 (Hansen [org.], *Rheinische Briefe*, v. 1, p. 11-81), David Hansemann definiu como "núcleo" do "*Mittelstand*": "comerciantes e fabricantes", sobretudo "habitantes de cidades", em geral pessoas "que se empenham nas maiores ocupações, sejam elas quais forem, diretamente ou indiretamente, por meio dos recursos que emprestam a outros". Essa "força da nação" ou "verdadeira maioria" seria caracterizada por "riqueza", "habilidade", "conhecimento", "influência" (citações nas páginas 16, 21ss, 51, 54). A proximidade ao conceito de "*classe moyenne*" dos orleanistas é evidente.

[133] Cf. D. Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt am Main, 1988, p. 23ss, 27-34.

[134] Cf. o debate sobre o artigo I dos direitos fundamentais em 3 e 4 de julho de 1848, *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen constituirenden Nationalversammlung*, org. F. Wigard, v. 1, Frankfurt am Main, 1848, p. 681-749. Duas citações ilustrativas: Grävell, 4 de julho de 1848, p. 736: "Em geral, continuo a achar a expressão 'o pleno direito de cidadania' ['*das volle Staatsbürgerrecht*'] tão obscura quanto o termo 'alemão' ['*Deutsch*']. Continuo a achar obscura porque aqui o direito de voto foi apresentado como equivalente ao exercício do direito de cidadania, e disso eu deduzo que o pleno direito de cidadania se refere ao direito político, embora, depois, fale-se na maior parte das vezes apenas do próprio direito civil, e há uma grande diferença entre ambos (...). Portanto, é necessário estabelecer diferenças entre os diversos níveis de cidadania [*Bürgerthum*], distinguir entre o *Bürger e o Schutzverwandte* [habitante sem direitos de cidadania] e entre o habitante que possui apenas direitos civis e aquele que possui direitos políticos." Giskra, ibid., p. 739: "Tampouco podemos escolher a expressão '*Staatsbürger*', por causa da terminologia predominante no Sudoeste da Alemanha, que faz uma distinção entre *Ortsbürger* [cidadão local] e *Staatsbürger* [cidadão do Estado]. Tampouco posso tolerar a expressão '*Bürger*', pois no Sul da Alemanha a distinção entre *Bürger e Staatsbürger* é tão comum que toparíamos com novos mal-entendidos, como se os direitos aqui abordados só devessem ser concedidos aos *Staatsbürger.*" Cf. também H. A. Strauss, *Staat, Bürger,*

Mensch. Die Debatten der Deutschen Nationalversammlung 1848/1849 über die Grundrechte, Aarau, 1947.

[135] Cf., por exemplo, Ziegert, 15 de fevereiro de 1849, *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen constituirenden Nationalversammlung*, v. 7, p. 5233: "Como? Ainda estamos na *Paulskirche*, onde (...) recentemente, por ocasião da segunda sessão sobre os direitos fundamentais, proclamamos os grandes princípios da justiça e da humanidade: 'Todos os privilégios estamentais estão abolidos', 'Perante a lei não há diferença de estamentos', 'Os alemães são iguais perante a lei' (...). E agora, nesta mesma *Paulskirche*, queremos negar esses princípios e excluir mais da metade dos alemães da comunidade dos portadores de direito?" O conceito de "*Volk*" [povo] também foi empregado num papel semelhante ao de "*Deutscher*" [alemão]; cf., por exemplo, Wigard, 5 de janeiro de 1849, "Verhandlungen des Verfassungsausschusses", em R. Hübner (org.), *Aktenstücke und Aufzeichnungen zur Geschichte der Frankfurter Nationalversammlung aus dem Nachlass von Johann Gustav Droysen*, reimpressão Osnabrück, 1967, p. 379: "Por fim, a questão principal: queremos um representante do povo; o que é povo? Precisamente todos, logo, todos têm que ser representados, e não precisamos privilegiar novamente e com exclusividade aqueles que já são privilegiados."

[136] Cf. *Stenographische Berichte über die Verhandlungen der zur Vereinbarung der preussischen Staats-Verfassung berufenen Versammlung*, v. 3, Berlim, 1848, p. 1812-1820, 1866-1873: discussões sobre Tit. II, art. 3 e 4 do esboço constitucional (sobre o direito de cidadania prussiana e sobre a igualdade perante a lei) em 26 e 30 de outubro de 1848. No esboço do governo, o título de Tit. II era "Sobre os direitos dos cidadãos prussianos [*Staatsbürger*]"; a comissão sob a presidência de Waldeck, porém, insistiu no termo "*Preusse*" [prussiano], "pois existe uma diferença entre direitos do *Bürger* e os do *Staatsbürger*, e os direitos fundamentais aqui discutidos pertencem a todos os prussianos". K. G. Rauer (org.), *Protokolle der von der Versammlung zur Vereinbarung der Preussischen Verfassung ernannt gewesenen Verfassungs-Kommission*, Berlim, 1849, p. 121 (reunião de 17 de julho de 1848). A maioria do plenário acatou essa interpretação.

[137] No original, *Casino-Fraktion*. Trata-se da designação dada ao grupo dos liberais moderados na Assembleia Nacional de Frankfurt em 1848. O nome deriva do local de reunião do grupo. [N.R.]

[138] Nas deliberações da comissão constitucional (Hübner [org.], *Aktenstücke*, p. 370-405), lamentou-se repetidas vezes que os direitos dos cidadãos nos municípios e as leis relativas ao imposto sobre a renda dos Estados individuais eram incompatíveis e que, por isso, não se dispunha de um critério positivo que pudesse ser utilizado para a qualificação política.

[139] V. Gagern, 19 de fevereiro de 1849, *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen constituirenden Nationalversammlung*, v. 7, p. 5.303.

[140] Sobre o sistema eleitoral das três classes na Prússia, ver G. Grünthal, *Parlamentarismus in Preussen 1848-1849 – 1857-1858*, Düsseldorf, 1982, p. 66-95, e também as referências bibliográficas.

[141] A posição defensiva diante dos representantes conservadores da nobreza de se livrar da incômoda designação "*bourgeoisie*" manifesta-se claramente em Von Bockrath (25 de outubro de 1849, *Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 30. Mai 1849 einberufenen 2. Kammer*, v. 2, Berlim, 1849, p. 854): "O delegado de Barnim-Angermünde procurou um motivo no preconceito da *bourgeoisie*, sobre a qual ele disse que é sempre conservadora quando se dirige para baixo e radical quando se dirige para cima. Quero perguntar ao respeitado delegado se, em sua opinião, a *bourgeoisie* inclui também aqueles representantes da grande classe média do povo que, durante o ano passado, lutaram contra a revolução nos Parlamentos de Berlim e Frankfurt; se ele acredita que estes também assumiram uma posição radical dirigida para cima"

[142] Cf. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 v., Darmstadt 1959, v. 3: *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft*

seit der Februarrevolution 1848, p. 284-313. Stein usa as expressões "Besitzende" [proprietários], "*besitzende Klasse*" [classe proprietária], "*Bürgerstand*" [estamento burguês], "*eigentlicher Bürgerstand*" [verdadeiro estamento burguês], "*industrieller Mittelstand*" [classe média industrial] e "*classe bourgeoise*" como sinônimos. "*Bürgertum*" [burguesia] também aparece, mesmo que raramente, como designação para a totalidade dos proprietários (por exemplo, v. 2, p. 466ss) – justamente no contexto das tentativas da reforma eleitoral contra o domínio exclusivo do dinheiro na Monarquia de Julho.

[143] Cf., por exemplo, Nisard, "Les Classes Moyennes en Angleterre et la Bourgeoisie en France", em *Revue des Deux Mondes, nouvelle période*, v. 4, 1849, p. 968-997. As "*classes moyennes*" ou a "*bourgeoisie*" inglesa são recomendadas aqui como modelo em função de sua inteligência política e de sua conduta social diante da classe dos trabalhadores.

[144] Cf., sobre a questão do paridade na Prússia, Grünthal, p. 150-174, 226-316. Para a segunda reforma do direito eleitoral na Grã-Bretanha, ver F. B. Smith, *The Making of the Second Reform Bill*, Cambridge, 1966, especialmente p. 214-224, sobre a redistribuição dos mandatos.

[145] M. Weber, "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland" (1917), em idem, *Gesammelte Politische Schriften*, 5ª ed., Tübingen, 1988, p. 255.

[146] Ibid., p. 268.

Quinta parte

Da história dos conceitos à história conceptualizada

XX.
A dissolução da casa como unidade de dominação estamental

Observações sobre a transformação jurídica de casa, família e domesticidade[1] na Prússia entre a Revolução Francesa e 1848

O artigo 18 da Constituição francesa de 1793 declarou de forma lapidar o fim do senhorio doméstico [*Hausherrschaft*]:[2] "*La loi ne reconnaît point de domesticité*" [A lei não reconhece nenhum modo de domesticidade]. A partir de então, não existiria mais domesticidade [*Hausgesinde*], apenas um contrato entre aquele que trabalha e aquele que o emprega. Serviços domésticos só poderiam ser acordados num contrato livre entre pessoas essencialmente iguais e livres. Um ser humano só podia vender seu tempo e seu trabalho, mas não sua pessoa.

Com isso, parecia que relações claras haviam sido criadas. Aquilo que, até então, havia sido ordenado no âmbito doméstico por meio do poder estamental deveria agora ser regulado pelas leis do mercado de trabalho livre. Uma dominação de homens sobre homens era ilegítima. Consequentemente, Von Greveniz, conselheiro do *Kammergericht*[3] prussiano, interpretou o artigo como "o fim do feudalismo".[4] Em 1808, Greveniz editou um trabalho sobre as discordâncias entre o *Code Napoléon* e as leis prussianas, vigentes até a derrota de 1806-1808 nas províncias ocidentais e que, desde então, estavam abertas à legislação francesa. No entanto, acrescentou imediatamente que seria um grande equívoco deduzir do fim do feudalismo o fim de toda dominação. Continuaria a existir o desnível entre rico e pobre, propriedade e não propriedade; segundo ele, a dominação resultante desse fato seria eterna. Greveniz fundamentou seu enunciado em uma condição estrutural permanente numa conjuntura pré-industrial, ou seja, com base nas relações agrárias de propriedade, as quais, sendo o solo limitado, sempre encerrariam relações de dependência entre trabalhadores e senhores. Em todo caso, reconheceu claramente que

intervenções nos direitos do senhorio doméstico necessariamente teriam consequências de longo alcance. Elas afetariam toda a constituição social e de trabalho de um país. Isso valia certamente para a Prússia, mas também para a França.

O fim da "*domesticité*", da servidão doméstica [*häusliche Dienstbarkeit*], proclamou mais do que à primeira vista pode parecer. Cem anos antes, em 1690, Furetière[5] incluía entre os domésticos a esposa, os filhos, os hóspedes, os pais e os criados: todos estariam sujeitos ao "*chef de famille*". Aqui, a casa e a família ainda são vistas como instituição estamental, como *oikos*, que ainda representa uma comunidade independente de produção e consumo. O fim da dominação do senhor da casa, proclamado em 1793, afetou, portanto, não só a domesticidade, a criadagem; alterou também, tacitamente, o *status* social de uma constituição familiar. Não surpreende, portanto, que a Constituição francesa seguinte, a de 1795, alterasse o artigo 18 acima referido.[6] O fim da "*domesticité*" não é mais mencionado. Sabemos que, mesmo após a Revolução Francesa, toda boa casa burguesa se caracterizava por ter uma criadagem mais ou menos numerosa. Se antes e depois da Revolução Francesa havia casa e criadagem tanto quanto famílias, convém indagar o que realmente mudou. Tentaremos responder a essa pergunta com o exemplo da Prússia. Prosseguirei em três passos:

1. Discutirei a normatização jurídica à qual a comunidade doméstica [*Hausstand*][7] e a família foram submetidas no *Allgemeines Landrecht*[8] prussiano, promulgado em 1794.

2. Discutirei até que ponto o Estado interferiu no antigo instituto estamental da casa para libertar todos os membros de uma casa como indivíduos. Trata-se, portanto, do caminho legal da comunidade doméstica para a família no sentido moderno que seguirei aqui.

3. Discutirei como o Estado prussiano, mesmo assim, não pôde evitar o recurso a antigos poderes senhoriais. A ordem jurídica estamental não pôde ser anulada juridicamente por intermédio de uma assinatura. Os próprios

pressupostos econômicos e sociais precisavam mudar, o que ocorreu de modo lento e no longo prazo.

I

Quando Frederico, o Grande ordenou a preparação de um código para seus territórios com total abrangência, seus juristas se viram diante de um desafio quase insolúvel. Teriam de desenvolver um código que deveria regrar todos os âmbitos da vida, a partir de numerosos direitos consuetudinários, do direito romano, de princípios do direito natural e de éditos reais. Direito civil, direito econômico, direito social, direito eclesiástico, direito penal e, por fim, o moderno direito público estatal teriam de ser normatizados. É óbvio que, ao mobilizar todos esses âmbitos diferentes, seria necessário interferir na antiga ordem doméstica de cunho estamental.

Somou-se a isso uma dificuldade adicional: o direito geral, válido igualmente para todos, deveria, ao mesmo tempo, incluir numerosos privilégios estamentais especiais, ou seja, deveria ser criado ou legalmente confirmado um direito particular para todos os camponeses, para todos os burgueses, para a nobreza e, finalmente, para os funcionários públicos privilegiados. Nesse campo de tensão entre direitos e obrigações comuns e direitos e obrigações especiais de cunho estamental, o *Allgemeines Standrecht* adquiriu sua ambiguidade tão criticada. Ele oscila entre tradição e modernidade. Promulgado no mesmo ano em que Robespierre foi decapitado, é um código situado na passagem entre duas épocas.

A ambivalência legal entre direitos gerais e privilégios correspondia inteiramente à realidade social e política de então. Tratava-se de um Estado administrativo moderno que, assentado no pluralismo de uma antiga sociedade estamental, buscava cada vez mais submetê-la a leis gerais. Uma das conquistas mais importantes do código foi, portanto, a própria normatização da multiplicidade estamental. Ou seja: para toda a nobreza deveriam valer os mesmos direitos e obrigações, assim como, respectivamente, para todos os burgueses e para todos os camponeses. Os próprios estamentos deveriam ser transformados em estamentos estatais, à semelhança do *status* legal dos funcionários públicos, à custa das diferenças jurídicas regionais. Esse era, porém, um programa de difícil realização.[9]

Iguais deveriam ser tratados de forma igual; desiguais, de forma desigual. As respostas às perguntas que isso suscitava não eram fáceis, pois não existia certeza quanto a quem ou o que deveria ser tratado igualmente, pois a intenção era legalizar desigualdades estamentais preexistentes. Em termos concretos: em que medida o direito das pessoas englobava igualmente todas as pessoas como cidadãos do Estado? Em que medida as pessoas deveriam, à partida, ser tratadas em termos das diferenciações estamentais: como súditos da nobreza, como camponeses, como burgueses, como isentos etc.? Com isso, já fica evidente que teria que ser difícil projetar uma ordem doméstica geral, válida para todos. Pois os direitos domésticos de um camponês, de um mestre artesão, de um comerciante ou de um latifundiário nobre eram tradicionalmente calibrados de forma muito diferente. Essa contradição entre regras jurídicas gerais e multiplicidade do direito estamental gerou grandes dificuldades, que os juristas legisladores tentaram resolver durante a redação do código.

Os legisladores formularam primeiro um esboço que, uma vez impresso, foi submetido a uma discussão pública na Prússia da época, no *Reich* alemão da década de 1780, ou seja, ainda antes da Revolução. Dessa forma, queriam ouvir objeções e críticas, para, então, elaborá-las. De fato, entre o esboço e a implementação da lei, o direito doméstico estamental sofreu alterações decisivas.

A princípio, previa-se tratar dos direitos das pessoas em três etapas: em primeiro lugar, deveriam ser regulamentados os direitos e as obrigações da comunidade doméstica; em segundo, os dos diferentes estamentos profissionais; em terceiro, os do próprio Estado em suas relações com os cidadãos. Essa tríade "comunidade doméstica – estamentos – Estado" estava claramente assentada na tradição aristotélica e escolástica, que, por meio das teorias econômicas e do direito natural, foram influentes até o Iluminismo. O *oikos*, a comunidade doméstica, foi introduzida no esboço como a menor unidade social a partir da qual se forma a sociedade.

No que diz respeito à terminologia jurídica, uma notável insegurança claramente reinava entre os legisladores. Em vez de falar apenas de *Hausstand* [comunidade doméstica], o esboço do código recorria também ao moderno conceito de *Familie* [família], cada vez mais germanizado no século XVIII. "A sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] consiste na associação entre as famílias [*Familien*] visando ao bem comum", dizia uma definição fundamental do código geral em fase de planejamento.[10] O que significava essa mudança linguística de *Haus* [casa] para *Familie*? Família tinha o mesmo significado que casa? Permanecia em aberto se o novo conceito designava apenas a família restrita, o conjunto dos parentes de sangue ou, ainda, no antigo sentido estamental, a comunidade econômica e de vida dos membros da casa – incorporando, assim, também a domesticidade, incluindo serviçais, educadores e administradores e todas as posições que classificavam a domesticidade de forma rigorosamente hierárquica. A princípio, a moderna palavra *Familie* nada mais era do que outro nome para as ambiguidades que se anunciavam por trás da comunidade doméstica.

Até o século XVIII, a língua alemã não tinha uma expressão que reunisse sob um único conceito a família, muito menos aquilo que hoje chamamos de família nuclear.[11] Lutero apresenta esse estado de coisas com uma paráfrase em parte adverbial, em parte verbal: "*eyn ehlich leben und haushallten*".[12][13] Tal fórmula visava a um dado para o qual não existia um conceito comum. Na realidade social havia, naturalmente, casamento, filhos, servidores domésticos [*Gesinde*] e a economia doméstica que tudo englobava, ou, como Lutero dizia, "*weib und kind, knecht und magd, vieh und futter*"[14] – todos subordinados ao senhor da casa.[15] Porém, juridicamente não se alcançava grande coisa com tais paráfrases, que pretendiam apreender a menor unidade de vida como comunidade de produção e consumo. Como os equivalentes franceses, *Familie* e *Haus* podiam referir-se a tudo ao mesmo tempo: pais, filhos, laços de parentesco

de sangue e laços de parentesco por casamento, o direito de herança ou até mesmo o direito feudal, a estirpe masculina [*männliche Geschlechtsverband*], o clã e também toda a criadagem. Por outro lado, com os conceitos de casa e de família também era possível se referir a tudo de modo individualizado – por exemplo, apenas à domesticidade ou a uma dinastia principesca, ou mesmo somente às ferramentas de uma unidade de produção camponesa ou artesanal. Os usos linguísticos desdobravam-se em correspondência com a diversidade estamental e, com isso, cobriam matérias jurídicas extremamente diferentes.

É muito interessante observar como os legisladores reagiram a esse desafio. A urgência para formular um código geral obrigou os responsáveis pelo planejamento jurídico a estabelecer definições gerais. Eles viram-se forçados a formular regras linguísticas inequívocas e passíveis de uma apreciação judicial. Por isso o legislador, ao longo da trajetória que vai da primeira à última versão do código, simplesmente desistiu do conceito de *Hausstand* [comunidade doméstica]. Em vez disso, recorreu a um conceito moderno de *Familie* [família]. Essa renomeação oculta intenções no plano da política do direito, pois o conceito de família, além de ser restrito, é em grande medida esvaziado de seu antigo campo semântico estamental. Foi por essa razão que, por exemplo, Schlosser, o cunhado de Goethe, criticou amargamente a lei prussiana. O senhor da casa perderia toda responsabilidade, e a boa e velha lei romana – que reconhecia em cada casa um *status in statu* – estaria sendo abolida por causa de um falso medo.[16] O *Landrecht* prussiano – diria meio século mais tarde um especialista em direito público de Bonn, Perthes – "dispõe sobre as condições da família e da casa como se a relação destas com o Estado fosse equivalente à da caserna ou da prisão",[17] e aludia a parágrafos frequentemente ridicularizados, como aquele que obrigava as mães a amamentarem pessoalmente seus filhos. Em uma tradição iluminista e paternalista, o Estado intervinha a fundo na

comunidade doméstica, visando a alcançar o próprio indivíduo, o cidadão em potencial.

Em sentido literal, não existia no *Allgemeines Landrecht* a família como instituto jurídico; havia apenas relações familiares entre indivíduos. Ele normatizou os relacionamentos entre marido e mulher no casamento, entre pais e filhos, entre parentes de sangue e parentes por casamento. Quando surgiam direitos familiares comunitários – por exemplo, para cobrança de disparidades em termos de direitos feudais ou no instituto jurídico do fideicomisso –, esses parágrafos se referiam apenas às famílias da nobreza.

Na abordagem das relações familiares, praticamente já não se fala mais em uma comunidade de produção, consumo ou vida. Enquanto, por exemplo, o código geral da Áustria, promulgado na mesma época, ainda obrigava a mulher a participar e colaborar na vida de trabalho do marido, essa determinação foi suprimida na Prússia: cabe agora à esposa apenas gerir a casa do esposo em conformidade com sua posição.[18] Restaram somente atribuições e prerrogativas no plano do direito das pessoas.

É típico dessa tendência à individualização que o que chamamos hoje de família nuclear, embora já esboçada em seus conteúdos, não apareça jamais com esse nome. Justamente pais e filhos não são definidos como família, mas como *häusliche Gesellschaft* [sociedade doméstica]. Com isso, fica claro o caráter provocativo, especificamente antiestamental, da perspectiva do legislador. Por trás da "sociedade doméstica", está a figura do contrato. Assim, formulava-se a base geral a partir de que a tradicional multiplicidade estamental podia ser normativamente superada. A família foi construída como sociedade doméstica assentada nos direitos de seus membros individuais. Tratava-se de uma rigorosa individualização das prerrogativas jurídicas. Os indivíduos deviam ser postos em liberdade, com a maior autonomia e a maior independência possíveis, como membros da sociedade munidos dos direitos do homem. Nesse sentido, por trás da ambivalência semântica que parte de *Hausstand* [comunidade doméstica] passa por

Familie [família] e chega a *häusliche Gesellschaft* [sociedade doméstica] se oculta uma política do direito de caráter antiestamental.

Cabe, porém, mencionar desde já a única exceção, que ainda nos ocupará no que se segue: o direito relativo à domesticidade. É com ressalvas que o legislador inclui a domesticidade na "sociedade doméstica", mesmo já tendo esboçado um estatuto da domesticidade [*Gesindeordnung*], que também devia se apoiar no direito contratual. Como a Constituição francesa de 1793, o código prussiano previa introduzir um estatuto geral da domesticidade que não se baseava mais em serviços forçados, mas em acordos livres. A despeito disso, trata-se aqui de uma remanescência da antiga ordem estamental, que viria a marcar toda a história social do século XIX.

II

Qual era então o objetivo de longo prazo – de modo algum coerentemente formulado – da legislação desde o *Landrecht* até a Revolução de 1848? Trata-se da continuidade de uma política do direito que deveria minar a antiga comunidade doméstica até o ponto em que os indivíduos pudessem ser liberados como cidadãos em potencial e como destinatários individuais da legislação estatal. A comunidade doméstica não deveria mais se constituir como uma unidade de dominação, a menor de todas, quase autônoma. A comunidade doméstica não deveria mais integrar as instâncias estatais de apelação, como poder policial ou jurisdição inferior no campo – dois últimos resquícios do poder senhorial de caráter estamental. Onde quer que o impulso da política reformadora prussiana conseguisse chegar, a soma dos súditos individuais deveria ser subordinada diretamente ao Estado.

Numerosas determinações permitem demonstrar essa tendência em direção à individualização, mesmo quando a realidade social ainda permanecia impregnada da tradição estamental.

No direito conjugal, por exemplo, os direitos patrimoniais da esposa, assim como seu poder de disposição, estavam muito mais protegidos do que no *Code Napoléon*.[19] O mesmo vale para os filhos ilegítimos, que receberam muito mais direitos do que na França vizinha. Já mencionamos que a esposa não era mais obrigada a participar dos negócios do esposo, como exigiam as teorias econômicas tradicionais. Aos membros jovens da família que ainda se encontravam sob a tutela do pai foi concedida a livre escolha de religião,

e, caso entrassem em conflito com o pai em relação à sua escolha profissional, eles também podiam apelar às cortes. Por fim, não podiam ser obrigados a casar, mesmo que o consentimento dos pais ainda fosse necessário – como na França. As leis referentes ao divórcio também foram formuladas com generosidade: quando o matrimônio foi instituído como contrato, foram incluídas cláusulas de dissolução que invalidavam legalmente todos os conceitos cristãos de matrimônio. É possível que tenha prevalecido aqui o interesse do Estado de incentivar o crescimento da população. Seja como for, o desejo de separação e de um novo casamento teve um reconhecimento cuja amplitude não agradava às igrejas ou ao legislador vizinho a oeste.

Aquilo que já se delineava nas determinações sobre os membros da família, ou seja, a aplicação dos direitos do homem universalmente válidos a todos os indivíduos, continuou a ser coerentemente visado pelas grandes leis de reforma após a derrota da Prússia. Com a introdução de um livre mercado de bens e de trabalho e com a introdução da liberdade de profissão, os privilégios estamentais na Prússia não foram abolidos. Uma meta, porém, foi alcançada: a liberação pessoal de todos os indivíduos, que agora se tornaram portadores de direitos próprios. O serviço doméstico compulsório foi abolido; a vinculação à terra, suspensa; a livre circulação, garantida; o direito de se casar tornou-se independente da concessão senhorial; a obrigação de pertencimento a uma guilda foi extinta. Resumindo, os direitos e deveres domésticos associados à antiga ordem senhorial e estamental foram abolidos para gerar um direito econômico liberal. Tratava-se de mobilizar as forças das mãos, libertas dos grilhões, e de regulamentar as relações de trabalho exclusivamente dentro da moldura do livre contrato.

Igualmente à custa de antigos direitos senhoriais, por trás dessa legislação, ocultava-se, em primeiro lugar, um interesse financeiro e político-militar do Estado. Havia necessidade de dinheiro para dar conta dos enormes e deprimentes encargos das Guerras Napoleônicas e era preciso formar

soldados para acabar com o domínio de Napoleão. A nova regulamentação militar aplicava-se individualmente a cada pessoa do sexo masculino, independentemente de sua posição estamental na casa ou na família. A legislação fiscal demonstra igualmente que o Estado pretendia adentrar a comunidade doméstica para se apoderar de cada um dos indivíduos. Em 1820, quando foi introduzido o imposto por classes, a tendência geral ficou caracterizada pelo critério da avaliação tributária. Embora o imposto incidisse sobre as unidades domésticas, elas estavam circunscritas agora ao conceito de família em seu sentido mais restrito. Só eram tributados o dono da casa ou a dona da casa, quando esta era dotada de independência, e os parentes residentes na casa. "Pensionistas ou pessoas que são tomadas para prestação de serviços com soldo ou salário" não eram incluídos na unidade doméstica.[20] Com isso, a domesticidade foi colocada, em termos fiscais, numa relação imediata com o Estado. A taxação de toda a classe fiscal inferior, que era quem mais contribuía, não tinha mais por referência a unidade familiar; para esse grupo, o imposto por classes se transformou em imposto *per capita*. Dessa forma, aqueles que não podiam constituir uma comunidade doméstica no antigo sentido da palavra eram tributados como pessoa. O motivo subjacente à lei exigia, com muita clareza, a extinção da fantasia de que as camadas inferiores faziam parte do Estado de forma apenas indireta. Com isso, a antiga unidade da casa estamental estava destroçada no plano do direito tributário.[21]

Os direitos políticos nas Constituições municipais e comunais revelam um quadro análogo. Enquanto no esboço do código geral, tais direitos eram atributo dos chefes de família, no *Landrecht* somente os proprietários de terra deveriam dispor dos direitos políticos comunais. Da mesma forma, o novo estatuto municipal já não reconhecia qualquer privilégio para o chefe da casa. Dava, antes, clara preferência ao proprietário da casa. Assim, o que era uma antiga figura jurídica de caráter estamental converteu-se em classificação econômica, da qual se deduziam – secundariamente – direitos

políticos. Dois terços dos elegíveis como conselheiros municipais tinham que ser proprietários de uma casa. Trata-se do caminho que vai do chefe da casa [*Hausvater*], definido em termos político-estamentais, para o proprietário de casa [*Hausbesitzer*], definido em termos econômicos, caminho este que foi aberto pela *Städteordnung* [Estatuto das Cidades], de Stein.[2223]

Contra o pano de fundo dessas leis liberalizantes, a nova *Gesindeordnung*[24] [Estatuto da domesticidade] adquire a ambivalência que lhe é peculiar. Em 1810, os serviços domésticos compulsórios foram abolidos sem indenização, mas a nova *Gesindeordnung*, desenvolvida a partir do *Allgemeines Landrecht*, de 1794, preservou uma abundância de regras jurídicas estamentais que deram continuidade a uma tradição secular. Formalmente, o novo direito da domesticidade se baseava no contrato que as partes assumiam em condição de liberdade. Do ponto de vista do conteúdo, porém, era um contrato de submissão. Enquanto durasse o contrato firmado, os domésticos [*Gesinde*] eram obrigados a se subordinar completamente ao senhor. Estavam submetidos a um controle rigoroso e tinham que responder pessoalmente por qualquer dano que tivessem causado; o controle dos costumes [*Sittenkontrolle*] limitava drasticamente a margem de manobra que era concedida aos domésticos em sua vida; em casos de conflito, o senhor possuía mais direitos que os domésticos, quando se tratava de reclamações que envolvessem valores indenizatórios; a transferência de um senhor para outro era controlada pela polícia com a ajuda de livros de registro de domésticos e serviçais [*Gesinde-Dienstbücher*]; por fim, o senhor podia recorrer a medidas coercivas e pedir que a polícia capturasse criados fugitivos; até mesmo uma punição física moderada era permitida. A relação entre senhor e domesticidade era, portanto, regrada de forma inteiramente assimétrica. Se, do ponto de vista do regramento fiscal e militar, havia se estabelecido uma sujeição direta dos domésticos ao Estado, do ponto do regramento da casa eles permaneciam membros de uma antiga

associação de dominação [*Herrschaftsverband*] de caráter estamental. O espaço interior da casa permaneceu comparativamente intocado; a igualdade formal e jurídica das partes contratantes foi tragada pela realidade.[25]

Mencionemos alguns dados que nos permitam traçar um quadro da primeira metade do século XIX.

Grosso modo, havia mais ou menos 1 milhão de pessoas que realizavam o serviço doméstico [*Gesindedienst*] na época da chamada "emancipação dos camponeses" [*Bauernbefreiung*]. Considerando que a população total da Prússia (1815) totalizava cerca de 10 milhões de pessoas, um em cada dez estava submetido a um senhorio doméstico. Esse número, porém, não acompanhou o crescimento da população. Em meados do século XIX, viviam na Prússia cerca de 16 milhões de pessoas, sem que a domesticidade tivesse aumentado proporcionalmente. Encontramos, portanto, um movimento de decréscimo naquele segmento de pessoas que estavam submetidas ao senhorio doméstico. O número de jornaleiros e trabalhadores livres no campo, por sua vez, aumentou incomparavelmente. O mesmo vale para as famílias pequenas que não tinham condições de manter servidores domésticos [*Gesinde*]. Nesse sentido, a liberalização econômica do mercado agrário restringiu a expansão dos serviços da domesticidade.[26]

Por outro lado, os números mudam consideravelmente quando são analisados por província. De longe, a maior parte da domesticidade estava nas províncias do Leste, onde dominavam os grandes latifúndios, com tendência decrescente em direção às províncias ocidentais, ou seja, em direção à Westfália e à Renânia. Sob o direito francês, a Renânia apresentava apenas metade da domesticidade da Prússia Oriental. Além do decréscimo numa linha temporal, temos também uma tendência declinante em termos espaciais: o número de senhorios domésticos num sentido estrito diminui quanto mais nos afastamos do rio Elba em direção a oeste.[27]

No que diz respeito à cidade e à área rural, os empregados domésticos se distribuíam de forma homogênea, sendo que a domesticidade urbana contava com um número maior de mulheres, e a rural, com um número maior de homens. Isso leva-nos a outro aspecto importante: a estatística prussiana procurava distinguir a domesticidade com base em critérios de produtividade. Buscava-se definir a domesticidade que só servia ao luxo e ao bem-estar do senhorio para distingui-la da domesticidade que participava do processo de produção, isto é, que atuava nos ofícios ou na economia rural. Tal perspectiva evidencia que a maior parte dessa população dependente não trabalhava diretamente no serviço doméstico, mas estava incorporada ao processo geral de produção. Durante o *Vormärz*,[28] a proporção entre a domesticidade atuante na casa e aquela empregada em ofícios era de um para quatro. Assim, a antiga ordem estamental do senhorio se estendeu às áreas que, segundo as leis econômicas liberais, deveriam ter sido propriamente reservadas à liberdade contratual dos trabalhadores ou trabalhadoras, dos oficiais[29] ou dos jornaleiros de ambos os sexos. Os números demonstram que a tradicional unidade da casa – na qual a produção e o consumo eram realizados em comum e, ainda que de forma desigual, compartilhados por todos os membros da casa – não fora, de maneira alguma, abolida. Assim, o senhorio doméstico se estendeu para fora da casa, imiscuindo-se nos ofícios e na vida econômica dos domínios rurais. Em 1810, isso foi expressamente autorizado para impedir que as tarefas habituais da antiga domesticidade compulsória deixassem de ser subitamente exercidas. Trata-se de um dos muitos resquícios da antiga ordem estamental que subsistiram na era da legislação econômica liberal.

A *Gesindeordnung* permitia que os trabalhadores empregados por meio de contrato fossem legalmente controlados de forma mais estrita e, caso se desejasse, explorados de forma mais dura. Isso pode ser uma das razões pelas quais a troca de domésticos tenha se tornado mais frequente na segunda metade do século XIX, como demonstrou Engelsing.[30] Os períodos

de serviço tornaram-se cada vez mais curtos, e, por fim, chegavam muitas vezes a durar menos de um ano. Por outro lado, não podemos esquecer que, em comparação com o *status* dos trabalhadores assalariados, a domesticidade quase estamental também desfrutava de uma proteção relativamente maior, por exemplo, em casos de doença ou de infortúnio pessoal. Seja como for, os mecanismos de controle de natureza legal e moral eram mais rigorosos e a supervisão do trabalho era mais fácil.

Não surpreende, portanto, que os antigos estamentos, os grandes senhores de terra e os comerciantes e mestres de guildas, de forma geral, tenham reiteradamente procurado sujeitar ao quadro de referência doméstico da *Gesindeordnung* seus trabalhadores que, nesse ínterim, haviam se tornado livres. Os representantes estamentais das províncias a leste do Elba, principalmente, pressionaram o governo prussiano para estender as normas do direito da domesticidade àqueles grupos de pessoas que, desde a emancipação dos camponeses e a abolição do imperativo de filiação a uma guilda, haviam se tornado súditos livres, diretamente submetidos ao Estado. Em outras palavras, os antigos estamentos senhoriais procuraram recuperar seus direitos perdidos. Queriam que a ordem estamental interna à casa e o poder senhorial que ainda lhes cabia se estendessem de novo a todas as relações de trabalho na cidade e no campo. Isso significava nada mais, nada menos que rebaixar os trabalhadores rurais e fabris livres, contra quem o senhor já não possuía qualquer poder penal, à condição de uma domesticidade de nível inferior e, dessa forma, submetê-los ao antigo senhorio doméstico de caráter estamental. A justificativa era tradicional: as queixas existentes há séculos a propósito da crescente selvageria e degradação moral das camadas inferiores – cujo tamanho, agora, aumentava cada vez mais rápido – não cessaram no *Vormärz*. Trata-se quase sempre das consequências de uma proletarização realizada *antes* da industrialização, que deveria ser impedida com a ajuda das regras da antiga ordem estamental, nas quais se depositava grande confiança.

Todavia, a administração prussiana – por mais conservadora que se possa considerá-la – e a justiça prussiana – tendencialmente mais liberal, como era – se mostraram intransigentes. Subordinaram a própria *Gesindeordnung* a uma missão educacional, que tinha por objetivo criar nos indivíduos a disposição para o trabalho, mas também torná-los livres e independentes. Todas as petições e queixas no sentido de submeter os grupos profissionais, tanto os novos quanto os já existentes, ao tradicional poder do senhorio doméstico foram negadas. Em casos de dúvida, a jurisprudência impedia qualquer extensão do poder do senhorio doméstico. O tribunal superior regional de Magdeburgo, por exemplo, decidiu, em 1835, que, de fato, funcionários domésticos e preceptores, cuja atividade se exercesse exclusivamente na casa, teriam que ser considerados membros da sociedade doméstica. Porém, qualquer trabalho fora da casa não estaria mais sujeito às normas do direito da domesticidade: "Com a vida doméstica [*Häuslichkeit*][31] com a família do patrão,[32] o serviçal do comércio [*Handlungsdiener*] nada tem em comum; o campo de sua atividade é o negócio do patrão; é a este que ele deve suas obrigações; para além disso, o serviçal do comércio é uma pessoa inteiramente estranha ao patrão e à sua comunidade doméstica."[33] No plano da política do direito, esta sentença caracteriza a orientação de separar, sempre que possível, o direito doméstico e o direito do trabalho. A emancipação jurídica [*rechtliche Freisetzung*] dos indivíduos deu-se por meio da dissociação entre casa e negócio, casa e fábrica, propriedade agrária e empreendimento agrícola. Assim, os tribunais se negaram repetidas vezes a sujeitar ao direito da domesticidade auxiliares do comércio, serviçais do comércio, oficiais artesãos, gente de serviço, cabaneiros, jornaleiros ou trabalhadores rurais.[34] Finalmente, o Ministério do Interior estabeleceu, em 1838, o princípio segundo o qual, onde quer que houvesse a exigência de um contrato de trabalho por escrito, o *status* de domesticidade estava *eo ipso* excluído.[35] A alfabetização e a formação escolar também apontavam na mesma direção, assim como o direito

contratual, a liberdade de comércio, a divisão de trabalho, a administração e a Justiça: todos os fatores cooperaram para rechaçar o poder senhorial. A legislação e a jurisprudência já não se dirigiam à antiga casa, mas aos membros individuais da família nuclear.

Onde a antiga ordem doméstica subsistia, cada vez mais o Estado administrativo prussiano tinha por meta restringi-la o máximo possível aos limites da casa. Nesse sentido, a política do direito correspondia ao dado estatístico, que registra uma explosão das camadas sub e extraestamentais, que, com isso, se viam expostas à pressão do mercado livre e do sistema capitalista.

No entanto, onde quer que a *Gesindeordnung* conservasse seu alcance, os antigos direitos estamentais invadiam a ordem econômica liberal sob a máscara de estabelecer um livre contrato. Por um lado, a domesticidade continuava a ser usada, ainda que numa medida decrescente, na agricultura e no comércio; por outro lado e acima de tudo, as "casas" mantinham sua *hierarquia interna*.

Assim, pastores, caçadores, cozinheiros, cocheiros, jardineiros e porteiros eram considerados parte da domesticidade ordinária. Esses grupos profissionais estão completamente inseridos no quadro da seleta comunidade doméstica da nobreza ou da nova grande burguesia. Acima deles estavam os chamados *Hausofficianten*, entre os quais figuravam inspetores da propriedade, mordomos-chefes, intendentes, tesoureiros, mestres de cavalariça, administradores ou governantas[36] e – a partir de 1851 – também os mestres destiladores das lucrativas destilarias que eram reservadas aos ricos. Esses "funcionários" deveriam, como dizia uma sentença jurídica de 1842, ser acolhidos "como companheiros na família". Essas sentenças eram ambivalentes, pois a vantagem de ser considerado membro da família podia incluir também a desvantagem da submissão a regulamentos mais rigorosos, ao modo do direito da domesticidade.

Por fim, pertenciam à casa, ainda que legalmente não mais à domesticidade, o secretário particular, o capelão, o escrivão notarial [*Schreiber beim Notaren*] e, naturalmente, o preceptor das crianças. Todos esses eram considerados parte da família "no sentido mais amplo da palavra", mais especificamente da sociedade doméstica, que, como enfaticamente se dizia em 1835, teria que ser "concebida, em sua totalidade, como uma unidade".[37]

Dessa forma, é possível constatar uma tendência: o cultivo da antiga ordem doméstica de caráter estamental teve maior continuidade entre as camadas superiores do que entre as inferiores, que começaram antes, e em medida crescente, a se desligar da ordem estamental da casa.

III

Até agora, destacamos a tendência no plano da estatística e da política do direito, que emancipou os indivíduos como potenciais cidadãos do Estado; com isso, porém, apenas um lado da questão ficou em evidência. Justamente a brusca e rápida liberação dos súditos em face dos poderes do antigo senhorio abriu uma lacuna jurídica entre a antiga casa e o Estado moderno. Pois o Estado não tinha capacidade nem era financeiramente equipado para assumir por toda parte aquelas tarefas de ordenação que competiam às antigas casas e às comunas que eram formadas por chefes da casa [*Hausväter*]. Como se sabe, o Estado não fora capaz de implementar as reformas administrativa e judiciária nas regiões a leste do rio Elba até as últimas consequências, a ponto de estatizar os poderes policiais e judiciais inferiores.[38] Os latifundiários continuavam a dominar seus antigos súditos, que, do ponto de vista do direito econômico, haviam saído da associação baseada no latifúndio. O poder policial e a Justiça, em alguns lugares mais, noutros menos, permaneceram reservados em primeira instância a empreendedores que exploravam latifúndios de forma capitalista. Mas não falaremos sobre isso aqui. O Estado viu-se obrigado a recorrer àquelas forças senhoriais de natureza doméstica, cujo poder ele havia restringido crescentemente desde o século XVIII.

Estabeleceu-se, então, um círculo vicioso que era difícil de romper no período de transição da antiga sociedade estamental para uma sociedade econômica livre. O Estado era simplesmente pobre demais para financiar por si só o poder policial. Em 1814, Berlim, com uma população de 150 mil habitantes, tinha 127 policiais. E em 1848, quando o número de habitantes já havia passado de 400 mil, a capital, residência real, tinha um número relativamente muito menor de policiais: 204. Os gendarmes eram ainda mais

raros nas regiões rurais. Na Prússia de 1820, havia 1.336 policiais na região entre Saarbrücken e Memel. No departamento de Reno-Mosela, por exemplo, 130 gendarmes haviam servido a 280 mil habitantes sob o domínio francês – sob o domínio da Prússia, o número de policiais chegava a apenas 63 para 400 mil habitantes. Em toda a Silésia, com uma população de mais de 2 milhões de pessoas, havia apenas 226 gendarmes.[39] Não se pode falar, portanto, que em qualquer lugar o Estado exercesse algum controle policial eficaz do dia a dia. O Estado prussiano não possuía recursos de coação policial contra os numerosos crimes do período de privação que marcou a proletarização pré-industrial ou contra as revoltas de pequeno e médio portes que eclodiam com frequência. Não surpreende, portanto, que ele tivesse que recorrer, frequentemente de forma precipitada e com um rigor desmedido, à mobilização do Exército. Na antessala da industrialização, a arrecadação fiscal do Estado simplesmente não bastava para financiar uma polícia que poderia ter garantido o mínimo de ordem. Durante o *Vormärz*, a Prússia era tudo, menos um Estado policial – com todas as consequências negativas que resultavam disso. Por isso, o autocontrole estamental e a disciplina militar permaneciam, com uma lógica sistemática, em relação de dependência mútua, dependentes um do outro. Os verdadeiros obstáculos à modernização estavam contidos na constituição socioeconômica, que não podia ser influenciada diretamente por nenhuma legislação.

Dessa forma, também é compreensível por que o Estado, apesar de ter promovido uma redução jurídica e política dos poderes senhoriais, sempre teve de recorrer a eles. Assim, os grandes senhores de terra foram obrigados – na maioria das vezes, contra a sua vontade – a cuidar da escola que as crianças, no âmbito dos seus domínios, tinham que frequentar. O Estado era pobre demais para financiar a educação popular obrigatória. Por um lado, isentava os grandes proprietários nobres do imposto fundiário; por outro, tinha que forçá-los a incluir entre os deveres do senhor de uma casa a obrigação de viabilizar que os filhos de seus diaristas frequentassem a escola.

O recurso aos poderes senhoriais é ainda mais evidente na repressão aos distúrbios sociais que recorrentemente eclodiam. Durante a Revolução Francesa, o Estado já havia promulgado decretos que responsabilizavam os empreendedores por seus trabalhadores, os mestres por seus oficiais, os professores por seus alunos e os pais de família [*Hausväter*] pelos membros de sua casa, para impedir igualmente qualquer tumulto fora de casa. Assim, o Estado recorria aos poderes do chefe da casa justamente naquele terreno em que era o caso de suprimi-los. Até que ponto o Estado acreditava não poder dispensar esses poderes se mostra nos decretos policiais, que foram recorrentemente decretados após a abolição do *status* de sujeição pessoal [*Untertänigkeit*] e após o fim da obrigação de afiliação a uma guilda e, em 1835, normatizados para todo o Estado.[40] Mesmo nesse momento, o Estado continuava a responsabilizar, no sentido do antigo direito do chefe da casa, empreendedores e mestres por seus trabalhadores e oficiais, embora não lhes coubesse mais nenhum poder direto sobre os funcionários. O Estado servia-se de um antigo padrão jurídico estamental para cobrir aquela lacuna que havia se criado entre a sociedade estamental moribunda e a emergente sociedade moderna e livre, formada por cidadãos. Onde o poder estatal não conseguia alcançar e controlar diretamente o indivíduo, ele recorria, necessariamente, ao *pater familias*.

Isso também evidencia-se nas situações em que o senhor da casa [*Hausherr*] trocava seu antigo papel estamental pela função de moderno proprietário da casa [*Hausbesitzer*]. O proprietário da casa tornou-se responsável pelas funções fiscais de todos os que viviam em sua casa – e não importava se essas pessoas eram membros de sua família privada ou se ali moravam apenas de aluguel. A camada moderna de proprietários, estritamente ligada ao conceito liberal de propriedade, assumiu assim antigas obrigações estamentais, para, em nome do Estado, exercer um controle sobre pessoas com as quais, do ponto de vista pessoal, esta camada não gostaria de ter qualquer relação. O dono de um cortiço [*Mietskaserne*] –

cada vez mais nomerosos – não era apenas proprietário, mas também senhor de uma casa, encarregado de assumir os direitos policiais do Estado.[41]

Não surpreende, então, que em 1831 os marinheiros e os serviçais de embarcação [*Schiffsknechte*] também tenham sido subordinados ao capitão nos termos do direito da domesticidade. Com isso, por toda parte, eram legalizadas situações que, desde sempre e em todos os mares do mundo, faziam parte dos costumes duros e amargos da navegação "ocidental" cristã. Sem direito penal, nenhum capitão conseguia conduzir seu navio de forma segura. Em 1835, a Prússia estendeu o direito da domesticidade aos serviçais de embarcação da navegação fluvial.[42]

Por fim, o Estado teve que recorrer ao antigo poder do dono da casa para manter sob controle as novas gerações destinadas às posições dirigentes. Pobre demais para remunerar satisfatoriamente os níveis inferiores do oficialato e dos funcionários públicos, o Estado dependia da colaboração das famílias da nobreza e da grande burguesia. Essa simbiose entre poder estatal e poder estamental não podia ser rompida com uma penada. Aqueles que estavam na posição de *Referendar* e *Leutnant*[43] recebiam tão pouco dinheiro que só podiam levar uma vida à altura de sua posição com a ajuda financeira dos pais ou dos sogros. Dessa forma, para esses grupos profissionais, os direitos de senhorio paterno foram preservados para além da maioridade, pelo menos nas famílias nobres.

Estamos diante de um aparente paradoxo. O mesmo Estado que havia impulsionado a liberalização política e econômica da sociedade se apoiava recorrentemente nos antigos poderes estamentais da casa. É possível interpretar esse dado afirmando que, com isso, protegiam-se os interesses das famílias nobres. Essa interpretação é correta sob certos aspectos e caracteriza a ideologia de restauração, que se propagou depois da época das reformas. Mas tal interpretação assinala apenas um aspecto. O programa econômico liberal, ao qual o Estado prussiano permaneceu fiel a despeito de

todas as objeções da antiga ordem estamental, não podia ser imposto num piscar de olhos. A emancipação dos indivíduos e a constituição de uma propriedade despojada de seus atributos feudais eram, na prática, um processo demorado. Juridicamente, esse processo se deu por meio de indenizações, muitas vezes passando por várias instâncias, e transcorreu economicamente com grande hesitação e lentidão. O Estado, por demais fraco no plano financeiro e por demais impotente no plano da política interna, não podia abrir mão dos tradicionais poderes do senhorio, os mesmos que ele, ao mesmo tempo, tentava dissolver. A mistura, aparentemente paradoxal, de política econômica liberal e política estamental tradicional demonstra, portanto, todas as dificuldades contidas naquela mudança de sistema socioeconômico que levou à sociedade capitalista.

A própria *Gesindeordnung* é, por fim, testemunha disso. Quando foi esboçada por Suarez, o criador do *Allgemeines Landrecht*, ela se adiantou à realidade estamental: em 1794, era uma lei relativamente liberal, que o próprio Parlamento revolucionário de 1848 se recusou a abolir. Na medida, porém, em que a ordem econômica liberal se impôs, a *Gesindeordnung* se tornou mais e mais reacionária. Sua importância política mudou com a mudança da constituição social e econômica. Por fim, tornou-se o último refúgio legal do antigo poder estamental, que agora existia somente na própria casa, não mais na comuna, na sociedade ou no Estado. A *Gesindeordnung* foi abolida, em 12 de novembro de 1918, pelo Conselho dos Deputados do Povo [*Rat der Volksbeauftragten*]. Com a queda da monarquia, o processo de esvaziamento do poder estamental doméstico, que se estendera por mais de um século, alcançou as camadas inferiores, que ainda estavam subordinadas a um "senhorio" [*Herrschaft*]. Todo homem e toda mulher tornaram-se, sem mediações, cidadãos e cidadãs do Estado, independentemente das condições ou coações com que se deparavam – outrora estamentais, específicas de uma classe de agora em diante.

[1] No original, *Gesinde*. Trata-se de um coletivo que se refere ao conjunto dos servidores de uma casa (senhorial). Uma tradução possível para a língua portuguesa seria "criadagem". No entanto, como se verá na sequência do texto, os servidores e os serviços domésticos englobados pelo termo incluem bem mais do que as funções e as tarefas associadas ao espaço doméstico residencial. Assim como noção tradicional de *Haus* [casa] não pode ser reduzida aos laços de parentesco do grupo familiar, a noção de *Gesinde*, como indicará Koselleck, tem um alcance elástico e, no limite, pode se estender a todos aqueles que estão submetidos às estruturas de dominação que organizam a vida social e econômica de um senhorio doméstico, urbano ou rural. Por isto, optamos por traduzir o termo por "domesticidade". A escolha deve-se, entre outras razões, à aproximação que o próprio Koselleck estabelece entre *Gesinde* e o substantivo francês *domesticité*. Como registra o Dicionário *Houaiss*, um dos sentidos possíveis para "domesticidade" em português é "o pessoal doméstico de uma casa". Há algo de arcaísmo no termo escolhido, porém cabe observar que *Gesinde* é uma palavra em desuso no alemão contemporâneo. Eventualmente, por causa da adequação à frase na língua portuguesa, o substantivo *Gesinde* também será traduzido por "domésticos", "servidores domésticos". [N.R.]

[2] Ao longo do texto, o substantivo *Herrschaft* será vertido de diferentes formas, a depender do contexto: senhorio, dominação, senhor, domínio. [N.R.]

[3] Trata-se do tribunal superior de justiça da Prússia. [N.R.]

[4] F. A. F. von Greveniz, *Unterricht zur Kenntnis der vorzüglichsten und wichtigsten Abweichungen der gesetzlichen Vorschriften des Code Napoléon von den in den neuerlich abgetretenen preussischen Provinzen sowohl den deutschen*, als polnischen, bisher gültig gewesenen, Leipzig, 1808, p. 5.

[5] Antoine Furetière, *Dictionnaire universel* (...), Haia e Roterdã, 1690, v. 1; ver verbete "*domestique*".

[6] *Constitution du 5 Fructidor an III* (22 de agosto de 1795), artigo 15, citado em M. Duverger, *Constitutions et documents politiques*, 4ª ed., Paris, 1966, p. 40.

[7] O substantivo *Hausstand* não possui equivalente exato na língua portuguesa. Optamos por traduzi-lo por "comunidade doméstica". Como se verá na sequência do texto, a noção engloba bem mais do que núcleo familiar e remete ao conjunto de relações que compõem a vida social e material da casa. [N.R.]

[8] Ver nota dos revisores no capítulo I, p. 33 deste volume. [N.R.]

[9] Cf. Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, 2ª ed., Stuttgart, 1975, capítulo 1.

[10] *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preussischen Staaten*, Berlim / Leipzig, 1785, primeira parte, segunda seção, p. 4.

[11] Ver Dieter Schwab, "Familie", em: *Geschichtliche Grundbegriffe*, org. Otto Brunner et al., v. 2, Stuttgart, 1975, p. 253-301.

[12] A expressão pode ser traduzida por "manter conjugalmente uma vida e uma casa". [N.R.]

[13] M. Lutero, "Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga" (1524), WA, v. 15, 1899, p. 364.

[14] "Mulher e criança, servo e criada, gado e ração". [N.R.]

[15] Ibid.

[16] J. G. Schlosser, *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt, und den Entwurf des preussischen Gesetzbuchs insbesondere*, Frankfurt am Main, 1789, p. 284.

[17] C. Th. Perthes, *Das deutsche Staatsleben vor der Revolution*, Hamburgo / Gotha, 1845, p. 273.

[18] *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten deutschen Länder der österreichischen Monarchie* (1811), §§ 91ss, e *Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten* (1794), parte 2, Tit. 1, § 194. Cf. Schwab, "*Familie*" (nota 6), p. 274.

[19] Ver Greveniz (nota 1); H. Conrad, "Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution. Ein Beitrag zur neueren Geschichte des Familienrechts", em *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Germ. Abt. v. 67, 1950, p. 336-372; D. Schwab, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld, 1967, p. 193-248.

[20] Lei para a introdução de um imposto de classes de 30 de maio de 1820 (GS 140), §§ 4-6.

[21] Cf. Koselleck, *Preussen* (nota 4), p. 69ss, 532ss.

[22] Trata-se de uma referência ao Barão Vom und zum Stein (Heinrich Friedrich Karl vom Stein, 1757-1831), político prussiano responsável por uma série de reformas que pretendiam modernizar a ordem social e política da Prússia, durante o período em que ocupou uma posição de liderança ministerial, de 1807 a 1808. A *Städteordnung*, de 1808, foi uma iniciativa de reforma das regulamentações da vida municipal. Tinha como uma das suas principais características a tentativa de ampliar o acesso à cidadania urbana, com a correspondente redução das barreiras corporativas e estamentais. [N.R.]

[23] Ibid., p. 68 e 560ss.

[24] Estatuto de 1810, que estabelecia uma nova regulamentação para as relações entre senhores e domésticos no conjunto da Prússia. [N.R.]

[25] Sobre a *Gesindeordnung* de 8 de novembro de 1810 e sua interpretação do ponto de vista judicial e do direito administrativo, ver H. Gräff et al., *Ergänzungen und Erläuterungen der Preussischen Rechtsbücher durch Gesetzgebung und Wissenschaft*, v. 3, 2ª ed., Breslau, 1843, p. 467-511.

[26] Cf. Koselleck, *Preussen* (nota 4), p. 643-652.

[27] Para esse ponto e para o que se segue, ver P. Kollmann, "Geschichte und Statistik des Gemeindewesens in Deutschland", em *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 10 (1868), p. 237-301.

[28] Sobre o período histórico do *Vormärz*, ver nota dos revisores no cap. VII, p. 148. [N.R.]

[29] Usa-se oficial aqui no sentido definido pelo Dicionário *Houaiss*: "Operário que, exercendo um ofício, está imediatamente abaixo do mestre ou do dono do estabelecimento". [N.R.]

[30] R. Engelsing, "Das häusliche Personal in der Epoche der Industrialisierung", em idem, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittelund Unterschichten* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, v. 4), Göttingen, 1973, p. 225-261, e K. Tenfelde, "Ländliches Gesinde in Preussen. Gesinderecht und Gesindestatistik 1810 bis 1861", em *Archiv für Sozialgeschichte* 9 (1979), p. 189-229.

[31] A tradução mais adequada de *Häuslichkeit* seria "domesticidade". Optou-se por uma paráfrase para evitar a confusão com o uso que se vem dando ao termo "domesticidade" até aqui. [N.R.]

[32] No original, *Prinzipal*, "dono de um negócio", "mestre de aprendizes". [N.R.]

[33] Gräff et al., *Ergänzungen* (nota 16), v. 3, p. 474.

[34] No original: "*Gewerbegehilfen, Handlungsdiener, Handwerksgesellen, Dienstleute, Kätner, Tagelöhner oder Landarbeiter*". A tradução de vários dos termos incluídos nesta enumeração foi aproximativa. Trata-se de uma nomenclatura que corresponde a diferenciações no interior do mundo do trabalho e do universo econômico e social da Alemanha pré-industrial que, frequentemente, não encontram equivalência adequada em nossa língua. [N.R.]

[35] Ibid., p. 475.

[36] No original: "*Gutsinspektoren, Haushofmeister, Verwalter, Rechnungsführer, Schirrmeister, Vögte oder Ausgeberinnen.*" Como se observou a propósito de outra enumeração de profissões alguns parágrafos acima, a tradução adotada é aproximativa. [N.R.]

[37] Ibid., p. 474.

[38] Cf. a tese de habilitação de Monika Wienfort, que traz diferenciações elucidativas, *Patrimonialgerichte in Preussen, ländliche Gesellschaft und bürgerliches Recht 1770-1848/1849*, Göttingen, 2001.

[39] Koselleck, *Preussen* (ver anotação 4), p. 460ss.

[40] *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium*, org. Ch. O. Mylius, Berlim, 1751-1801, v. 10, p. 1851, decreto de 30 de dezembro de 1789, e *Gesetzessammlung für die königlich Preussischen Staaten, Berlim*, 1835, p. 170, decreto de 17 de agosto de 1835. Cf. Koselleck, *Preussen* (anotação 4), p. 126ss, 607, 643.

[41] Koselleck, *Preussen* (nota 4), p. 70.

[42] Gräff et al., *Ergänzungen* (anotação 16), v. 3, p. 473.

[43] Trata-se de posições inferiores na carreira civil e militar. *Referendar* é um aspirante a uma posição superior no serviço público que, depois de ter passado pelo primeiro exame oficial da carreira, está fazendo um treinamento no próprio serviço. *Leutnant* é o primeiro posto do oficialato, posição similar à de um segundo-tenente na hierarquia militar brasileira. [N.R.]

XXI.
Aquém do Estado nacional

Estruturas federais da história alemã

Falar sobre estruturas federais em Paris,[44] certamente, é uma faca de dois gumes. "*Le fédéralisme etait une des formes politiques les plus communes employées par les sauvages*" [O federalismo era uma das formas políticas mais comumente usadas pelos selvagens], afirmou Chateaubriand, e foi esse o conceito que custou aos girondinos a cabeça. Com os *communards* não foi diferente – eles também eram *féderés*. Desde a Revolução, o conceito possui em francês uma herança ambivalente – para dizê-lo de forma cautelosa. Além disso, quando hoje recorremos a estruturas, nos vemos confrontados com um dos muitos conceitos "pós" (*posthistoire, poststructuralisme*), que se sucedem rapidamente uns aos outros. Falarei apenas sobre as estruturas federais na história alemã, pois isso pode trazer alguma tranquilidade. Antes de começar, dois breves esclarecimentos sobre ambas as categorias.

Fédération, em sua variação alemã *Bund*,[45] abarca quase todas as associações humanas, que, desde o casamento, passando por numerosas uniões e organizações, chegam até à aliança [*Bund*] com Deus – ou às Nações Unidas. Nas próximas páginas, tratarei apenas daquelas instituições cujo sentido ou contrassentido [*Gegensinn*] se definem a partir de sua relação ou oposição ao Estado, ao Estado tal como se desenvolveu de forma modelar na França. Dessa maneira, *Bünde*, *fédérations* sempre se definem em termos pré-estatais, intraestatais, interestatais ou supraestatais – com a importante exceção do *Bundesstaat* [Estado federal], tal como se desenvolveu, para além de alguns outros países, na Alemanha. A língua alemã define de forma mais clara a oposição entre *confédération* e *fédération* elaborada no século XIX, pois o Estado já está contido na definição. Ou o Estado comparece no plural – *Staatenbund*, *fédération des états* –, ou se converte em elemento qualificante [*Bestimmungswort*] no singular: *Bundesstaat* designa, portanto, em primeiro lugar, um Estado que se organiza exclusivamente de modo federal.

A despeito das infinitas disputas jurídicas e das enfáticas controvérsias políticas, não deveríamos abusar da oposição lógica: tanto no caso de uma *confédération* quanto no de uma *fédération* trata-se de uma associação entre unidades de ação heterogêneas, que se unem em torno de um mínimo de elementos em comum para poder agir. Desiguais são equiparados jurídica e politicamente, se articulam com base num mínimo de homogeneidade para se tornarem capazes de agir.

No entanto, a preservação dessa capacidade de ação exige outro componente. Cada *fédération* precisa do máximo de extensão, em relação à qual não se pode ir além ou ficar aquém, para garantir a capacidade de agir. Nas palavras de Montesquieu: "*Toute grandeur, toute force, toute puissance est rélative. Il faut bien prendre garde qu'en cherchant a augmenter la grandeur réelle on ne diminue la grandeur relative*" [Toda grandeza, toda força, toda potência são relativas. É preciso ter todo cuidado de, ao buscar a grandeza real, não diminuir a grandeza relativa]. No que se segue, esta sentença nos ajudará a esclarecer a mudança das estruturas federais na história alemã.

Repetição e estrutura

O que são estruturas em nosso contexto? Estruturas são aquelas condições que integram as ações humanas e, por sua repetição, as possibilitam. Todas as ações na política e na sociedade se apoiam numa multiplicidade de premissas repetitivas. As estruturas, como tais, são dificilmente identificáveis nas fontes, algo que Fernand Braudel nos mostrou de forma esplêndida: porque as fontes costumam evidenciar primariamente o caso individual, aquilo que muda de forma surpreendente de um dia para o outro.

A repetição das estruturas, no sentido aqui proposto, não significa que elas andam em círculos. Pois o movimento circular também se dirige a uma meta, como aprendemos desde Políbio, com inúmeras variações. Estruturas repetitivas também não apontam para curvas conjeturais, cujo curso e direção são igualmente interpretados de modo linear e quase teleológico. Tampouco apontam para fatores quase atemporais da natureza humana,

mesmo que fatores duradouros desse tipo também influam nas condições repetitivas.

Em realidade, as estruturas repetitivas – e isto é decisivo – estão imediata e diretamente contidas em todos os casos individuais e em suas consequências, pois são elas que os possibilitam e os limitam. São, portanto, simultaneamente diacrônicas e sincrônicas. Somente em seu retornar elas são reais, porque estão contidas no caso individual. Permitam-me mencionar algumas camadas da nossa experiência cotidiana que, em sua repetibilidade, condicionaram o nosso tema das federações.

Em primeiro lugar, devo mencionar a linguagem, que se repete na fala. Sem o dado prévio da linguagem que se repete na fala, todo entendimento mútuo [*Verständigung*] e, com isso, toda ação não seriam possíveis ou compreensíveis. Em termos concretos, sem a formação conceitual alemã de *Bund* e seus compostos, não há como compreender a história alemã. A sequência de *Bünde*, *Einungen*, *Gesellschaften*, *Ligen*, *Unionen* e *Allianzen* [federações, acordos, sociedades, ligas, uniões e alianças] alemães se repete continuamente na percepção linguística. Como pano de fundo das uniões singulares, com frequência de curta duração, insere-se um padrão de percepção saturado de experiência que muda mais lentamente do que a sequência de eventos políticos que transcorre no presente. O modo de percepção linguisticamente condicionado – e a formação de conceitos – e, portanto, também a mentalidade perduram mais tempo, só se transformam lentamente, e com muita frequência estão em defasagem com relação às inovações.

A estrutura repetitiva do direito também se relaciona com isso. Direito só é direito se puder ser aplicado repetitivamente. Nisto consiste sua justiça. Mesmo quando o direito [*Recht*] muda, no longo prazo ou rapidamente, é preciso que permaneça um mínimo de repetibilidade para impedir que ele se transforme em iniquidade [*Unrecht*]. Uma tarefa constante das federações [*Bünde*] na história alemã foi justamente a de criar, encontrar ou preservar o

direito. Desde a Baixa Idade Média, uma das tarefas mais difíceis de associações federais era a compatibilização das camadas jurídicas heterogêneas do direito territorial [*Landrecht*], do direito das cidades [*Stadtrecht*] e do direito feudal [*Lehensrecht*], levando em consideração também os direitos consuetudinários estamentais e o direito imperial. Esse problema repete-se até hoje, pois o Estado de direito liberal da modernidade também tem raízes pré-revolucionárias. Nessa analogia estrutural, reside uma das razões pelas quais na política alemã, até hoje, questões referentes à legalidade e ao procedimento se entrelaçam de forma tão meticulosa, colocando obstáculos mútuos.

Estreitamente articuladas às regulamentações jurídicas, mas, ao mesmo tempo, independentes delas, são as estruturas de repetição das forças produtivas e das condições de produção. Uma federação [*Bund*] que não reunisse um mínimo de força econômica não era capaz de agir. Dessa forma, uma federação superava o que seus diferentes membros eram capazes de reunir individualmente. As receitas fiscais, o desempenho financeiro e, consequentemente, o poder militar de uma liga [*Einung*] baseavam-se em forças produtivas repetitivas e, portanto, previsíveis dos territórios que se associavam.

Finalmente, devemos mencionar as condições institucionais que, a despeito de toda mudança, se estabeleceram e se repetiram ao longo dos séculos. A constituição das federações [*die Verfassung der Bünde*] mostra como parceiros heterogêneos se uniam em torno de um mínimo de elementos comuns. Quem elegia os dirigentes e com que periocidade, se o conselho era composto com votos iguais ou votos duplos, quem possuía o direito de veto legal ou *de facto*, se as decisões eram tomadas por unanimidade ou majoritariamente, se a federação era subdividida regionalmente e se membros individuais possuíam privilégios – todas essas perguntas surgiram na história alemã com grande regularidade desde a Baixa Idade Média até hoje. Por isso, a história alemã não apresenta uma

ruptura por volta de 1500 ou 1800: a questão sempre foi reunir parceiros desiguais a ponto de viabilizar sua ação jurídica, econômica, financeira e militar na moldura de uma igualdade minimamente institucionalizada.

Permitam-me antecipar minha tese: a despeito de todos os aspectos comuns, a história alemã se diferencia das histórias de seus vizinhos por suas estruturas federais. É a história de muitos povos num *Reich* – ela imprimiu sua marca na experiência alemã – até o lema compensatório "*Ein Volk*, *ein Reich*, *ein Führer*" [Um povo, um império, um líder], que anularia durante doze anos o traço federal que está na base da história constitucional alemã. O federalismo não é uma realização ou uma conquista dos alemães. Surgiu das condições circunstanciais que possibilitaram algo como uma história alemã. É isso que diferencia os alemães tanto das formações estatais ocidentais quanto das formas de organização dos nossos vizinhos orientais, que permaneceram pré-estatais até o século XX. Somente a história italiana, cujas ligas de cidades [*Städtbünde*] foram influentes como modelo no norte dos Alpes, apresenta uma analogia estrutural nesse sentido – durante o tempo em que a auto-organização da Itália permaneceu dentro do campo de tensão entre o imperador e o papa –, dentro da estrutura feudal do Império, situação contra a qual as alianças das cidades se levantaram. Com a referência às ligas das cidades italianas, que Frederico Barbarossa combateu e, apesar disso, teve que tolerar, entro subitamente no plano da empiria.

Para fazer jus de um ponto de vista histórico [*historisch*] às minhas reflexões teóricas preliminares, prosseguirei em dois passos. Em primeiro lugar, delinearei a semântica histórica.[46] Ela aponta aspectos europeus comuns, mas também variantes especificamente alemãs, sem as quais a experiência histórica ao leste do rio Reno não pode ser compreendida. Em segundo lugar, voltarei minha atenção para a história política e constitucional para investigar o que mudou a despeito do ritmo da repetição. Creio ser desnecessário mencionar que a semântica e a assim chamada história real são separadas apenas analiticamente, para efeito de

elaboração dos argumentos. A história vivenciada [*erfahrene Geschichte*] sempre é linguisticamente percebida e induzida e, ao mesmo tempo, é uma teia de conexões efetivas [*Wirkungszusammenhang*][47] que se esquiva à apreensão puramente linguística.

Rotina institucional *versus* ênfase teológica

Comecemos, portanto, com a história da semântica de *Bund*. Como era de se esperar, no repertório linguístico [*Sprachhaushalt*] alemão, a semântica de *Bund* apresenta uma natureza tanto teológica quanto jurídica. Até o século XIX, ambas permaneceram intimamente entrelaçadas, mesmo que seus significados tenham se afastado lentamente um do outro. Começo com o uso da palavra relevante no âmbito jurídico.

Apesar de a língua latina oferecer numerosos conceitos, como *foedus, liga, unio, confoederatio*, o termo especificamente alemão *Bund* – como também *Einung* – não é um conceito traduzido. *Bund* resulta de uma experiência acumulada ao longo de duas ou três gerações: contratos, em princípio, eram objeto de juramento ponto por ponto – cada convênio individualmente – de forma verbal e pessoal, para garantir sua obrigatoriedade jurídica. Somente após o tempo demonstrar que esses acordos comuns eram duradouros, a soma dos *Verbündisse* [alianças] individuais podia, de certo modo retrospectivamente, cristalizar-se no novo singular coletivo *Bund*, reunindo a soma de todos os acordos individuais.

Desde meados do século XIV, o conceito de *Bund* se condensa aos poucos em um conceito institucional, que, a partir de então, estava disponível para cada novo *Bund* que se firmava, podendo ser repetidamente aplicado. Num primeiro momento, os agentes ainda eram as comunas particulares (das cidades ou da região rural), de modo que se falava de um *Bund der Städte* [liga/federação das cidades], mas com o passar do tempo isso mudou. Tão logo um *Bund* se tornava mais fortemente agregado, ganhando força institucional, era possível falar também de *Städte des Bundes* [cidades da liga/federação] (como em 1337, no caso do *Schwäbischer Städtebund* [Liga das cidades da Suábia]). Assim, o próprio *Bund* tornou-se portador da ação,

e não mais apenas seus participantes individuais. Somente a partir de então, tornou-se possível abordar o termo teoricamente, no âmbito do direito imperial.

O que significava um *Bund* na moldura do direito imperial? Cada *Bund*, fosse firmado por camponeses, cidades, cavalheiros ou príncipes, ou entre esses estamentos, permanecia ambíguo. Oscilava entre a legalidade tolerada e a conspiração, pois se subtraía ao direito feudal e ao direito imperial, estabelecendo entre os contratantes uma paridade que escapava à hierarquia, à ordem jurídica de cima para baixo. Isso vale tanto para os confederados suíços quanto para a liga das cidades prussianas, que se uniram contra a Ordem Teutônica; vale igualmente para a Liga dos Príncipes Alemães, iniciada por Frederico, o Grande contra a casa imperial de Habsburgo. A paridade fundamental dos parceiros continha sempre um elemento republicano dentro da constituição do *Reich* – subliminar, mas presente. Somente a união dos príncipes eleitores conseguiu adquirir o *status* de uma lei fundamental do *Reich*, razão pela qual Bodin interpretou o *Reich* como um regime aristocrático.

A expressão *Bundesrepublik* [República Federal] só foi cunhada no final do século XVIII, pouco antes da Revolução Francesa. Ela faz parte do grupo de numerosos conceitos novos que, na época, desdobraram um novo horizonte de expectativa política. Tratava-se de uma antecipação do futuro. Provavelmente uma tradução da fórmula de Montesquieu *république féderative*, o termo *Bundesrepublik* se tornou um novo conceito-meta [*Zielbegriff*] do Iluminismo alemão. Sem associação com o Estado, as experiências federativas deveriam ser reorganizadas para converter o *Reich* numa República composta por estamentos iguais em direitos e portadores de direitos universais de cidadania. Voltarei a falar sobre essa transposição do *Reich* numa federação [*Bund*].

Entrementes – e isto me leva à semântica teológica –, a Reforma havia submetido a palavra *Bund* a uma reavaliação rigorosa. Lutero serviu-se desse

conceito relativamente recente para designar a aliança que Deus havia firmado com seu povo. De acordo com a teologia dos *dois reinos*, de Lutero, essa aliança escapa completamente ao poder de interferência humana. Isso teve enormes consequências do ponto de vista da história da palavra e do conceito. Desde então, a palavra *Bund* se restringiu primariamente à línguagem teológica, pelo menos dos protestantes. O conceito foi despolitizado. A Liga [*Vereinigung*] Protestante de Esmalcalda, criada para proteger a própria confissão, jamais se autodesignou como *Bund* (como alguns livros textos a chamam equivocadamente). Apenas Deus pode firmar um *Bund*.

O pano de fundo dessa despolitização consciente do conceito de *Bund* era, com efeito, uma experiência amarga. Pois as massas rebeldes de camponeses e os anabatistas haviam se unido sob signo de um *Bund*: contrariamente à separação luterana entre os reinos secular e espiritual, seus *Bünde* visavam a uma convergência dos poderes espiritual e secular. Eram, ao mesmo tempo, alianças religiosas e políticas, e disso extraíram sua explosiva força revolucionária – análogo ao *covenant* inglês no século XVII. Com a sujeição dos camponeses e das seitas radicais, a conotação revolucionária do conceito de *Bund* transformou-se em tabu na história alemã, predominando seu significado espiritual, puramente teológico. Marx e Engels atestam quão forte ainda era a carga teológica do conceito de *Bund* no século XIX. Quando receberam a missão de formular uma profissão de fé do *Bund der Kommunisten* [Liga dos Comunistas], a primeira coisa que fizeram foi mudar o título. Em lugar do que lhes fora proposto, escreveram o *Manifest der kommunistischen Partei* [Manifesto do Partido Comunista]. Quiseram eliminar, de um ponto de vista político e conceitual, a remanescência religiosa do conceito de *Bund* extraestatal e pré-político da tradição luterana. Conseguiram fazê-lo apenas em parte, pois as expectativas e esperanças semirreligiosas se cristalizaram desde então na "*manifestatio*

Dei" na história – de natureza outrora teológica – assim como no novo e revolucionário conceito de partido.

Por uma ironia da história linguística, ao mesmo tempo em que Marx e Engels se livravam do conceito apolítico e religioso de *Bund*, começou a nova carreira do conceito puramente jurídico de *Bund* na linguagem política. Todas as organizações que sucederam ao *Reich* alemão chamaram-se *Bund*: a *confédération rhénane* deu a si mesma o nome de *Rheinbund*; a liga de estados, criada em 1815, se chamava *Deutscher Bund* [Confederação Germânica]; apenas a liga dos príncipes, firmada novamente em 1867 e 1871, deu a si mesma o nome de *Deutsches Reich*, como lemos no preâmbulo. Mas, do ponto de vista jurídico, o *Reich* também era um *Bundestaat* [Estado federal], assim como a República de Weimar e a República Federal da Alemanha.

Durante todo esse período, a estrutura política da Alemanha apresenta uma característica comum: em termos do direito constitucional, trata-se – com exceção do período de Hitler – de uma auto-organização federal de Estados ou *Länder* alemães, mesmo quando a legitimação nacional e democrática foi incorporada como um novo elemento estrutural, primeiramente pelo direito de voto universal para o *Reichstag* (1867) e, posteriormente, pela responsabilidade parlamentar do governo comum (1918). O novo título *Bundesrepublik* [República Federal] reúne as duas vertentes: o traço federal fundamental da história alemã, que, no longo prazo, continuamente se recoloca, e o traço europeu de uma República nacional, que se afirma em 1918, depois, no fim da Segunda Guerra Mundial e, de forma completa, a rigor, só a partir de 1990.

O que a retrospectiva semântica nos ensina?

Do ponto de vista jurídico, o conceito de *Bund* é mais antigo do que a formação do Estado moderno; ele antecedeu esta formação e, posteriormente, a canalizou. A reorientação teológica espiritualizou o conceito e, dessa maneira, ele permaneceu caracteristicamente apolítico, até ser empregado de forma secularizada para enfaticamente denominar associações sociais como *bündisch*. No uso moderno da linguagem jurídica, porém, o conceito perdeu toda a ênfase.

Tocqueville afirmou certa vez que a soberania federal [*Bundessouveränität*] seria uma obra de arte, e a soberania dos Estados, natural. Os aspectos comuns de uma federação [*Bund*] seriam abstratos, e os da nação, carregados de sentimento. Trata-se, evidentemente, da visão francesa moderna e de uma experiência francesa. Isso vale também, com ressalvas, para os alemães. Suas autodesignações enfáticas eram povo ou nação, como também Estado e – até 1945 – *Reich*. A estrutura jurídica tradicional e férrea da auto-organização federal sempre preservou seu tom técnico e pragmático. Desde a Revolução Francesa, *Bund*, como conceito politicamente central e inevitável, jamais foi usado de forma enfática. Hoje, a palavra designa na linguagem coloquial – meio ironicamente – o Exército.

O termo *Bund* nunca se tornou símbolo de autoidentificação. Talvez seja possível reconhecer nesse comedimento, fruto da desilusão, um penhor da política pragmática, que se estende também aos desafios federais da Europa. A democracia precisa das ideias ou de palavras de ordem criadoras de unidade; o mínimo de homogeneidade federal exige um cálculo sóbrio. A experiência histórica das associações políticas na Alemanha é testemunha disso. Com isso, chego à segunda parte.

Entre estamentos e Estado

Ao longo de sua história, a constituição do *Reich* alemão provocou inúmeras definições. A única afirmação que podemos arriscar com segurança é o enunciado negativo de que o antigo *Reich* jamais veio a ser um Estado. Nunca se apresentou como unidade de ação política com Exército próprio, administração geral e uma mesma ordem jurídica no interior de fronteiras fixas. A formação da vontade política jamais se concentrou exclusivamente no vértice dualista formado por imperador e *Reichstag*, como era o caso, por exemplo, do *King in Parliament* britânico. O *Reich* era grande demais para se tornar um Estado nas condições de uma sociedade pré-industrial.

Ligas [*Bünde*] regionais compensaram o déficit estatal. A realidade constitucional era inimaginável sem a liberdade de coligação [*Bündnisfreiheit*] que os estamentos e senhores territoriais [*Herrschaften*][48] alemães lutaram para alcançar e se empenhavam por manter. O *Reich* permaneceu um espaço de ação aberto para coalizões cambiantes. A

depender das alianças firmadas [*Bundschlüssen*], os estamentos do *Reich* se organizavam entre si de forma sempre renovada, em constelações que mudavam com frequência. Em caso de conflito entre direitos do *Reich* e as obrigações subsequentes em face do imperador, vinha à luz um direito de resistência federal que garantia aos estamentos sua independência relativa. As uniões cobriam o país como uma rede descontínua, conforme o número de senhores territoriais que se uniam. A depender dos senhores territoriais envolvidos, tais uniões eram mais ou menos intrincadas. São inúmeras as variantes de associações criadas, com a permissão do imperador, sem o imperador ou contra o imperador. A começar pela inconteste associação dos príncipes eleitores, passando pelas uniões de príncipes e sociedades de cavalheiros – uniões firmadas individualmente –, a gama se estendia até as ligas [*Bünde*] de cidades na condição de corporações e, finalmente, as ligas de camponeses [*Bauernbünde*], que procuravam conquistar uma liberdade de coligação análoga. Em vão, pois elas foram submetidas pelos outros estamentos.

Inicialmente, todas as uniões eram firmadas entre estamentos iguais, sendo, portanto, intraestamentais. O exemplo mais famoso é a Hansa, inicialmente uma união apenas de comerciantes, mais tarde também de suas cidades, que, no século XIV, formavam uma potência no Norte da Europa, cujo poder se estendia para além das fronteiras do *Reich*. Porém, ao lado das uniões intraestamentais, avolumaram-se, de forma crescente, as associações interestamentais. Fechava-se, então, a rede, mais ou menos densa, na forma de uma liga [*Bund*] regional de todos os estamentos dominantes. Não importa se as associações deveriam perseguir interesses econômicos, garantir a paz, controlar litígios jurídicos ou resolver conflitos políticos em torno do poder – elas podiam visar a tudo isso ao mesmo tempo –, os senhores territoriais [*Herrschaften*] sempre se agrupavam em unidades de ação mais fortemente agregadas. Dessa forma, assumiam funções relativas à ordem política do *Reich*, num âmbito, porém, mais delimitado.

Aproximavam-se, de certa forma, da formação de um Estado. Assim, por volta de 1500, a Liga da Suábia – composta de forma tripartite e paritária por príncipes, cavalheiros e prelados e cidades – foi uma grande potência europeia durante décadas. Com seus 12 mil soldados, ela pôs fim de forma sangrenta à revolução dos camponeses, algo que o *Reich* não teria conseguido fazer. Esse tipo de união era uma auto-organização política de coligados [*Bündner*] por princípio com direitos iguais, que se subtraía à hierarquia feudal e à Dieta imperial. Os membros uniam-se em torno de âmbitos a serem regulados em comum e submetiam-se de antemão às decisões majoritárias. Assim, a posição relativamente hegemônica de príncipes individuais ou de cidades ricas era enquadrada no plano da união. Essas ligas nunca englobavam por inteiro os poderes [*Herrschaften*] particulares; elas interferiam apenas em setores específicos de suas competências e direitos. Podemos chamar isso de o mínimo institucional, sem o qual uma liga se desintegrava.

Para não pôr em risco esse mínimo, as coligações [*Bündnisse*] interestamentais tinham uma duração limitada. Com isso, permanecia aberta a possibilidade de estender, rever ou dissolver a união sem violar o direito. Os movimentos davam-se no campo do que era factível em termos práticos. Quando o mínimo institucional se elevava, alcançando-se uma unidade espacial compacta, as associações podiam se autonomizar. Elas podiam, de certo modo, se transformar em Estados sem, por isso, abrir mão de sua constituição federal. Foi o que conseguiram realizar a Confederação Helvética e as Províncias Unidas, ambas localizadas na periferia do *Reich* e, por isso, particularmente bem-sucedidas.

As estruturas federais, porém, continham outras surpresas. O resultado da Reforma alemã costuma ser compreendido como a vitória dos senhores territoriais, que souberam aumentar seu poder territorial na medida em que se apoderaram de direitos e propriedades eclesiásticos. Isso está correto, mas só foi possível porque eles firmaram alianças de combate [*Kampfbünde*] de

natureza confessional, as quais lhes permitiram defender as propriedades conquistadas. Mais ainda: há o fato de que a Alemanha – ao contrário de quase todos os outros países europeus – permaneceu confessionalmente dividida e de que tal divisão, no fim das contas, encontrou uma ancoragem constitucional. Com isso, essa forma germânica de resolução das guerras religiosas só foi possível porque o direito imperial dispunha de uma forma constitucional de caráter federativo há muito assimilada. Fazia tempo que a união como forma [*Einungsform*] era praticada, visando à salvaguarda da paz e do direito; foi preciso apenas conferir-lhe um novo sentido confessional. Somente os estamentos em condição de *Reichsunmittelbarkeit*,[49] ou seja, estamentos que já desfrutavam da tradicional liberdade de coligação [*Bündnisfreiheit*], podiam integrar essas uniões. Caso cada súdito busque sua proteção onde bem queira e cada autoridade possa, em nome da proteção da fé, se estender sobre súditos estrangeiros, "todos os domínios [*Herrschaften*]", dizia Lutero, "se transformam em um domínio, trata-se da pura e simples *confusio*".

Não importa como avaliamos o vaivém da luta pela ordem eclesiástica do *Reich*, travada numa guerra civil de trinta anos, motivada por razões religiosas e que acabou se transformando numa guerra entre Estados europeus. O fato é que o conflito transcorreu como um todo dentro de formas jurídicas federativas. Tais formas eram pré-estatais, mas tinham a seu favor a presunção de legitimidade jurídica imperial – sobretudo contra as pretensões centralistas do imperador. Isso distingue fundamentalmente a história da Alemanha dos modos como a guerra civil religiosa foi concluída na França e na Inglaterra. Em ambos os países, a grande confissão rival foi oprimida e o Estado não consentia direitos particulares atribuíveis a certas regiões. O resultado na Alemanha foi completamente diferente. As ligas [*Bünde*] e associações minaram o *Reich*, mas também o preservaram: preservado, ele se manteve como associação constitucional confessionalmente dividida, cuja tolerância forçada serviu depois como

modelo para a Europa. Ainda houve, por fim, um efeito remoto: aqui reside uma condição, efetiva no longo prazo, do dualismo posterior entre a casa católica de Habsburgo e a Prússia protestante.

O que mudou de um ponto de vista estrutural para que o *Reich*, com suas ligas [*Bünden*] intraimperiais, pudesse, como um todo, ter se tornado uma única confederação [*Bund*], uma confederação de Estados [*Staatenbund*]? Reiteradas vezes tentou-se reordenar o *Reich* por intermédio da forma mais efetiva da organização federal [*Bundesorganisation*]. O imperador Maximiliano exigiu que a Liga da Suábia [*Schwäbischer Bund*], contrariamente à sua capacidade, admitisse todos os estamentos do *Reich*, conforme a solicitação de cada um deles. Em vão. Após sua vitória sobre a Liga [*Union*] Luterana de Esmalcalda, Carlos V tentou organizar o *Reich*, dividindo-o, no sentido do *divide et impera*, numa liga saxônica do Norte [*sächsischer Nordbund*] e uma liga suábia do Sul [*schwäbischer* Südbund]. Em vão. Os suecos tentaram absorver o *Reich* na Confederação de Heilbronn de 1633. Deu-se aqui, pela primeira vez, o caso de uma potência não alemã que teve que ser legalmente integrada como membro da federação [*Bundesmitglied*], e, mais, presidindo o diretório. Em vão. Mazarino tentou controlar o *Reich* a partir de dentro por meio da primeira Liga da Renânia. Em vão. As guerras de expansão de Luís XIV impediram qualquer cooperação com uma confederação alemã em conformidade com a Constituição. Ele só conseguiu a adesão temporária de príncipes individuais. Frederico, o Grande, por fim, usou sua *Fürstenbund* [Liga dos Príncipes] apenas para garantir seus interesses no Norte da Alemanha nos marcos do direito imperial.

Nenhuma liga [*Bund*] conseguiu substituir todo o *Reich*. Quatro fatores impediram isso. *Em primeiro lugar*, o mínimo institucional das ligas diminuiu. As alianças firmadas [*Bundschlüsse*] visavam cada vez menos a órgãos constitucionais comuns, em comparação com aqueles que as antigas uniões, assim como as ligas [*Ligen*] e uniões de motivação confessional,

haviam conhecido. Renunciou-se a uma gestão comum da justiça e à sua execução. A administração financeira só servia ao caso de guerra. Em termos modernos, as ligas [*Bünde*], como forma constitucional, transformaram-se em alianças, coligações que serviam apenas para proteger interesses militares e da política externa. Tudo isso foi assegurado pela Paz de Westfália, de 1648, que garantia aos príncipes alemães um *ius foederis* também com Estados não alemães.

Com isso, *em segundo lugar*, também se deu um deslocamento dos títulos de legitimidade. O antigo direito de associação interestamental, que até então era interno ao *Reich*, primeiro para a proteção da *Landfrieden*,[50] depois para a salvação da fé, transformou-se em um direito de coligação [*Bündnisrecht*] que qualificava os poderes territoriais [*Territorialherrschaften*] não só do ponto de vista do direito imperial, mas também do direito público [*Staatsrecht*] e das gentes. A conservação de si mesmo, *conservatio* e *securitas*, tal como permitida pela natureza, tornou-se o título jurídico primeiro. Agora, os estamentos poderosos aludem apenas ao estado natural e, a contragosto, ao direito imperial, como os pequenos senhores territoriais resignadamente tiveram que constatar. O *Reich* transformou-se em campo experimental da razão do Estado.

A minimização das condições institucionais correspondia, *em terceiro lugar*, a uma expansão do ponto de vista espacial. Um *Bund* [liga, união] só podia ser firmado no âmbito do *Reich*; um *Bündnis* [aliança], com qualquer Estado. Lutero ainda se opôs à inclusão da Dinamarca ou das cidades do Sul da Alemanha na Liga de Esmalcalda. Com a extensão espacial, a propensão ao conflito seria grande demais. Isso mudou no século XVII. As fronteiras do *Reich* tornaram-se permeáveis, osmóticas. Os grandes Estados territoriais em processo de formação ultrapassavam suas fronteiras ou adentravam na Alemanha a partir do exterior. A Suécia com a Pomerânia, Hanôver-Grã-Bretanha, Schleswig-Holstein-Dinamarca, Brandenburgo-Prússia, Saxônia-Polônia, Áustria-Hungria e, *mutatis mutandis*, a França com a Lorena e a

Alsácia penetraram no *Reich* ou expandiram-se a partir do *Reich* e integraram-se na constelação de Estados europeus. Em decorrência disso, reduziu-se a disposição dos príncipes de aderir a organizações federais fixas e aumentou sua vontade de firmar alianças [*Bündnisse*] independentes do *Reich*. A política europeia de chancelaria transformou os *Bünde* [ligas] pré-estatais em *Bündnisse* [alianças] internacionais.

Isso leva-nos ao *quarto* aspecto. O limiar financeiro que precisava ser transposto para poder exercer *de facto* o direito de coligação [*Bündnisrecht*] aumentou. Financiar um Exército permanente, equipá-lo com um parque de artilharia, municiar a infantaria com armas de fogo, tudo isso exigia um número cada vez maior de contribuintes e, portanto, um território cada vez maior. Enquanto a Liga da Suábia, com seus 12 mil homens no primeiro contingente, foi uma grande potência europeia, Luís XIV mobilizou 350 mil homens. Desde então, o direito de coligação pertencia *de facto* apenas aos poderes territoriais [*Territorialherrschaften*], que conseguiam transformar sua terra em Estados financeiramente poderosos. O número de possíveis membros de uma coligação diminuiu, enquanto sua homogeneidade político-constitucional aumentou de forma proporcional. No *Reich*, só contavam agora os príncipes. Os primeiros a perder a liberdade de coligação foram os camponeses, em seguida os cavalheiros e, por fim, as cidades. Agora, só podiam exercer, se tanto, alguma influência política por meio de alianças [*Bund*] com os príncipes. É significativo que, da perspectiva do direito das gentes, não tenha sido possível, em ١٦٤٨, incluir a Liga Hanseática entre os atores com capacidade de firmar alianças [*bündnisfähige Subjekte*]. Quase todas as cidades hanseáticas foram absorvidas por Estados territoriais.

Os *círculos imperiais* [*Reichskreise*][51] oferecem a contraprova dessa tendência. Desde o século XVI, o *Reich* – ou seja, o imperador e o *Reichstag* – vinha tentando dividir regionalmente todo o seu espaço. Em conformidade com o modelo das bem-sucedidas ligas [*Bünden*], dez

círculos estruturados de forma horizontal (e não vertical) deveriam organizar a administração do *Reich*, cobrar os impostos, recrutar o Exército imperial, cuidar da organização monetária, econômica, jurídica e administrativa. Em alguns lugares, esses círculos foram muito eficazes, mas apenas quando não caíam sob a zona de influência de poderes territoriais [*Territorialherrschaften*] de maior envergadura. Os círculos imperiais só alcançaram uma relativa importância política no Oeste e no Sul do fragmentado *Reich*. Eles associavam-se entre si graças a um marco jurídico próprio e tentavam alcançar uma independência "neutropassiva"[52] entre os Habsburgo e Bourbons. Fracassaram em seu intento.

A transformação do *Reich* em uma federação [*Bund*] alemã deu-se inicialmente por meio da formação de Estados independentes. Como se sabe, isso resulta da intervenção de Napoleão. Ele reduziu os mais de trezentos senhorios [*Herrschaften*] do *Reich* a aproximadamente trinta Estados independentes. Mas tais Estados nunca foram soberanos, no sentido de unidades de ação autossuficientes.

Napoleão também fundou imediatamente uma federação [*Bund*], a Confederação do Reno [*Rheinbund*], cuja Constituição nunca pôs em vigor. Ele aproveitou-se dos Estados individualmente para deles obter dinheiro e tropas. Criou, porém, os pressupostos jurídicos para o surgimento da Confederação Germânica [*Deutscher Bund*]: a igualdade de direitos entre Estados desiguais, que precisavam entrar em acordo sobre o mínimo necessário para formar uma federação, mantendo-se, com isso, em condições de agir. Como foi determinado no primeiro Tratado de Paris, antes do Congresso de Viena: *"Les Etats de l'Allemagne seront indépendants et unis par un lien fédérativ"* [Os Estados da Alemanha serão independentes e unidos por um vínculo federativo]. Independentes, mas unidos – uma contradição lógica que apreendia a realidade de maneira exata. A federação [*Bund*] devia impedir um Estado nacional alemão, mas preservar o mínimo de identidade comum. O *Bundestag* de Frankfurt era, por isso, um grêmio

diretivo, no qual os interesses dos Estados participantes eram negociados politicamente e a partir do qual eles eram executados burocraticamente – semelhantemente ao atual Conselho da União Europeia, em Bruxelas. Essa constituição manteve-se durante meio século e sobreviveu inclusive à Revolução por volta de 1848, que nunca conseguiu se condensar num único processo. Ela extraviou-se nos Estados da federação, como Montesquieu corretamente havia previsto de um ponto de vista estrutural.

Contudo, o que aconteceu na confederação dos Estados [*Staatenbund*] alemães foi um processo completamente diferente, que repetiu de forma análoga a especificidade dos processos de formação federativa [*Sonderbundsbildungen*] no antigo *Reich*: a extensão crescente de uma associação, cuja legitimação não era mais de natureza confessional nem primariamente política, mas econômica. Trata-se do *Zollverein* [União Aduaneira] que uniu Estados atrasados e desenvolvidos, visando a aumentar o ganho comum. O *Zollverein* elevou o limiar de homogeneidade mínima, de modo a ser capaz de atuar econômica e politicamente como uma unidade de ação mais fortemente agregada. Em 1867, ele deu origem ao primeiro Parlamento, que antecipou a fundação do *Reich* da pequena Alemanha. O critério de homogeneidade não era mais *cuius regio, eius religio*,[53] mas *cuius regio*, *eius oeconomia*. Nesse contexto, o novo máximo espacial só podia ser alcançado se a Áustria fosse excluída. A Prússia ocupou-se disso, mas a Áustria, com suas regiões extra-alemãs que se estendiam até o Sudeste, tampouco estava em condições de se submeter aos princípios do comércio livre, que a Prússia observava rigorosamente por interesses econômicos. O *Zollverein* foi uma condição econômica, de forma alguma a razão política, do fato de que a frouxa confederação de Estados [*Staatenbund*] germânicos tenha se dissolvido na Guerra Austro-Prussiana[54] de 1866 e se reorganizado como um Estado federal [*Bundesstaat*] mais restrito, porém mais fortemente agregado.

A princípio, o *Reich* imperial da pequena Alemanha também conseguiu se haver com um mínimo de instâncias centrais. A soberania formal pertencia ao Conselho Federal [*Bundesrat*], uma pura assembleia de Estados. Ademais, Bismarck se empenhou nesse sentido, pois, como prussiano, ele era tudo, menos um nacionalista alemão. A evolução em direção ao Estado nacional passou pelo poder crescente do *Reichstag* e pela figura simbólica do imperador, que no início da Primeira Guerra Mundial, contudo, ainda se dirigiu aos seus "povos alemães". Encerro aqui a minha retrospectiva da história alemã.

Para além do Estado nacional?

Um historiador não se permitiria extrair, da história, lições que fossem diretamente aplicáveis. Mas conta com um conhecimento, racionalmente elaborado, da experiência que o autoriza a formar juízos políticos. Marc Bloch demonstrou-o de forma insuperável em seus dois últimos escritos redigidos na clandestinidade, nos quais o *ethos* científico e a moral política coincidem completamente.[55]

Não podemos prever o que nos espera. Mas podemos formular muito bem sob quais condições recorrentes surge o novo. Partimos da suposição de que as federações só podem ser definidas e avaliadas com base no modelo de um Estado. Porém, nosso percurso pela história alemã nos mostrou, no mínimo, que esta não precisa ser a única perspectiva. As analogias com a situação atual na Europa e com suas dificuldades são evidentes. Nossa margem de manobra não é infinita. As possibilidades federativas têm que ser aproveitadas.

O Estado nacional não é um *télos* da história, tampouco o é qualquer federação específica. A história não tem meta alguma, mas conhece numerosas estruturas que se repetem ao mesmo tempo que mudam, na maioria das vezes, de forma lenta; raramente, de forma súbita.

As estruturas federais encontram-se entre elas. A história dos povos alemães no Sacro Império Romano-Germânico e a história dos povos alemães em seus diversos Estados federais [*Bundesstaaten*] demonstram pelo menos uma coisa: Estado e soberania não precisam convergir

inteiramente. O conceito de soberania compartilhada só é uma contradição em si quando se postula como instância última um Estado nacional inteiramente homogeneizado. A vantagem das soluções federais consiste em que a união em torno de um mínimo de direito e política comuns permite garantir um máximo de autonomia dos membros. Independentemente do que seja a Europa, existe um mínimo federal que precisa ser alcançado, não só economicamente, mas também politicamente, e nós precisamos preservá-lo se quisermos continuar vivendo neste continente.

---

[44] Este texto foi apresentado em Paris, no âmbito das Conférences March Bloch da École de Hautes Études en Sciences Sociales, em 22 de junho de 1993. [N.T.]

[45] A centralidade do termo *Bund* e seu extenso uso ao longo do texto colocam algumas questões de tradução. Em primeiro lugar, como se verá, as "estruturas federais" a que Koselleck se refere no subtítulo do texto têm um alcance histórico bem mais amplo do que aquele que hoje costumamos associar a uma ordem institucional e constitucional de natureza federalista. Dessa forma, a depender do contexto, a palavra alemã *Bund* poderá remeter às noções de "aliança", "liga", "coligação", "união", "federação"/"confederação". Nesse sentido, a multiplicidade de termos em alemão usados por Koselleck em associação com *Bund*, discutidos no texto, é significativa: *Einung, Union, Liga, Allianz, Vereinigung, Koalition, Assoziation, Föderation*. Dessa forma, a depender do contexto, foram adotadas diferentes soluções de tradução para *Bund*. Ao mesmo tempo, no artigo, Koselleck usa o substantivo *Bund* e suas derivações com dois registros analíticos distintos. Por um lado, há um esforço para reconstruir a história do conceito associado à palavra, buscando discutir os diferentes sentidos ligados ao conceito em termos diacrônicos e sincrônicos. Por outro lado, *Bund* será usado numa perspectiva heurística e descritiva, visando a abordar as "estruturas federativas" da história alemã. No primeiro caso, *Bund* e seus significados são encarados como fatos históricos; no segundo, *Bund* é uma categoria analítica e descritiva mobilizada para a abordagem de determinados fatos históricos. Nem sempre esses dois registros são claramente distinguíveis. Seja como for, do ponto de vista da tradução, para fazer jus a esses dois registros, adotaram-se soluções distintas. Sempre que a palavra é abordada na perspectiva da história conceitual, manteve-se o termo original, com a indicação entre colchetes do significado na língua portuguesa. Quando o termo é explorado numa perspectiva mais analítica e descritiva, a palavra original foi traduzida. Neste último caso, em função das nuances de significado de *Bund* e das variações adotadas na tradução, o termo original, na maior parte das vezes, será mantido entre colchetes. [N.T.]

[46] Cf. minha contribuição "Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat", em O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (orgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, v. 1, Stuttgart, 1972, pp. 582-671, e as teses publicadas sob o título "Föderale Strukturen in der deutschen Geschichte", Pforzheim, 1975, reimpressão em *Pforzheimer Reuchlinpreis 1955-1993.*

Die Reden der Preisträger, Heidelberg, 1994, pp. 145-161. Imprescindível para a França é o trabalho pioneiro de Hedwig Hintze, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlim / Leipzig,1928, reimpressão com introdução de Rolf Reichardt, Frankfurt am Main, 1989. Mona Ozouf apresenta um resumo ponderado da história da luta político-constitucional e linguística em "Federalism and Federation", em *A Critical Dictionary of the French Revolution*, org. François Furet e Mona Ozouf, trad. V. Arthur Goldhammer, Cambridge (Mass.) / Londres, 1989, p. 54-73.

[47] A expressão *Wirkungszusammenhang*, aqui vertida por "teia de conexões efetivas", é de difícil tradução. O termo desempenha um importante papel no pensamento de Wilhelm Dilthey, a quem, pode-se supor, Koselleck faz alusão nesta passagem. [N.T.]

[48] Ao longo do texto, o substantivo *Herrschaft* será traduzido de diferentes formas, a depender do contexto: "senhor territorial", "senhorio", "domínio", "poder". [N.T.]

[49] No original "*reichsunmittelbare Stände*". No Sacro Império Romano-Germânico, durante a Baixa Idade Média e a Alta Época Moderna, a noção de *Reichsunmittelbarkeit designava* os indivíduos e os bens que se encontravam diretamente submetidos ao domínio do imperador, não estando, assim, sob a sujeição de qualquer outro senhor territorial. [N.R.]

[50] A noção de *Landfrieden* refere-se a um instituto do direito medieval no mundo germânico que visava a limitar os conflitos armados entre os nobres. A *Landfrieden* requeria que a nobreza guerreira renunciasse à violência como recurso imediato na resolução dos seus litígios internos. Em geral, essa renúncia envolvia uma aliança firmada por juramento, em que todos os envolvidos se viam obrigados a cumprir as condições da paz, sob pena de sanções. De um ponto de vista literal, a expressão pode ser traduzida como "paz da terra" ou "paz territorial". É preciso, porém, que se tenha em vista que a noção de *Land*, no vocabulário social e jurídico da Idade Média germânica, englobava tanto pessoas quanto coisas e as relações entre elas. [N.T.]

[51] *Reichskreis* (círculo imperial) é um termo de época e designa, como se verá na sequência, as circunscrições espaciais instituídas a partir do início do século XVI que visavam a organizar administrativamente o *Reich*. [N.T.]

[52] Cf. Carl Schmitt, *Land und Meer* (1942), 2ª ed., Stuttgart, 1954, p. 48.

[53] *Cuius regio, eius religio*, expressão latina que pode ser livremente traduzida por "de quem [é] a região, dele [seja] a religião". No contexto das guerras de religião do século XVI, a máxima foi adotada na Paz de Augsburgo (1555) para estabelecer que cabia ao governante territorial definir a confissão vigente nos seus domínios. [N.R.]

[54] No original, *Bundeskrieg* [Guerra Federal], que é uma das designações germânicas para esse conflito. [N.R.]

[55] Marc Bloch, *Die seltsame Niederlage: Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge*, Frankfurt am Main, 1992.

XXII.
Cidadão e revolução (1848-1849)

Qual observador retrospectivo não sentiria a tentação de escrever uma história das coisas que foram desejadas, especialmente das oportunidades perdidas? Nós, os alemães, não somos inexperientes nessa atividade. A Revolução de 1848 é uma dessas cadeias de acontecimentos que, em nosso país, em muitos momentos, muitas pessoas buscaram reconstituir: após 1849 e 1871, após 1918 ou 1933, e após 1945 (e, entretanto, também após 1989). Quem desconhece a prática de se modificarem as atribuições de culpa na medida em que as condições se alteram, de modo a ajudar na estilização de uma nova consciência política?

Contudo, é importante e, com os processos acelerados da modernidade, tornou-se imprescindível rever o passado à luz de experiências novas. Reescrever a história. A redescoberta de Georg Weerth, um dos cidadãos que fracassaram em 1848, também se situa em uma nova perspectiva, em que se está à procura de exemplos democráticos ou socialistas. E Weerth certamente é daqueles cuja sinceridade e espirituosidade provocam simpatia, e cujo trajeto em direção à miséria e ao exílio voluntário está imerso em uma tristeza que o próprio Weerth debalde tentou dissimular. Retomar o legado escrito de Weerth, seu gênio esclarecido e sua agitação rude, sua postura otimista e sua carga romântica, significa relembrar uma parte da experiência alemã. Trata-se de uma experiência que torna os nossos ouvidos de hoje muito mais sensíveis, mas que também nos confronta com o fato de que a resiliência da constelação histórica do passado não pode mais ser alterada. Aqui fragmentou-se a trajetória de vida de Weerth, por maior que tenha sido a coragem com que se iniciara. Em 1848, os cidadãos alemães haviam sido suficientemente fortes para iniciar uma revolução, mas não para vencê-la.

Os textos de Weerth formam uma estimulante documentação dessa condição. A despeito de terem perdido atualidade, ainda são capazes de nos comover de um modo imediato. Seu impulso moral e crítico-social age para além das circunstâncias que os ocasionaram. Mas se o quisermos levar mesmo a sério, precisamos fazer uma análise dos fatores socioeconômicos e políticos que levaram ao fracasso dos cidadãos no decurso da revolução que impulsionaram. Pois, como é sabido, uma didática moralizante oferece a pior lição que se pode extrair da história [*Historie*].

Por que fracassou a Revolução de 1848, da perspectiva dos cidadãos que a iniciaram e a executaram? Normalmente, em qualquer movimento histórico, os resultados diferem daquilo que os idealizadores e participantes imaginavam à partida. Em 1848, porém, o resultado ficou muito aquém daquilo que os cidadãos revolucionários haviam sonhado. Como escreveu Weerth em março de 1848, em Paris: "Algo assim não pode ser narrado. É preciso ter presenciado isso para entender como é possível chorar de alegria no meio da rua!" E como fica a sua sinopse em 1851? "A revolução agiu de forma verdadeiramente terrível entre as pessoas; além das milhares de existências que se perderam, os ânimos foram invadidos por tamanhos vazio e falta de coragem que se tornou difícil reconhecer os amigos."[1] Seria impossível caracterizar de forma mais nítida o entusiasmo utópico do início e a amarga resignação no fim.

No decurso dos acontecimentos, ao longo das horas, dos dias, das semanas e dos meses dos dois anos revolucionários, quase todas as relações sociais e políticas se restabeleceram na forma como haviam existido antes de março de 1848. Segundo a experiência dos derrotados e perseguidos, foi a vitória da reação sobre a revolução.

No longo prazo, porém, anunciaram-se mudanças socioestruturais que não ficaram sem consequências: numerosos resquícios e privilégios dos antigos estamentos foram extintos pela revolução. Nesse sentido, ela representou um ganho para os cidadãos, ainda que por uma via negativa. E

em termos de futuro, o fim da revolução marcou o início de uma forte recuperação econômica, em meio à qual a indústria e o capital foram os fermentos de uma mudança social que se esquivava do planejamento político.

Não obstante essas transformações de longo prazo, que foram aceleradas e impulsionadas indiretamente pela revolução, o saldo político foi igual a zero: pelo menos, foi essa a impressão que os participantes tinham de ter, após terem batalhado por uma nova Constituição – e isso vale especialmente para aquela minoria decidida, que se guiara por um objetivo republicano ou socialista. Os liberais conseguiram inserir algumas correções no texto constitucional, mas isso ficou longe de ser suficiente para que esse grupo, que incluía grandes lideranças do mundo econômico, não tivesse de ser contabilizado entre os perdedores. Tal resultado não estava predeterminado, mas existem razões pelas quais ele se deu, e estas serão enumeradas brevemente abaixo.

A primeira razão do fracasso remete ao fato de que a Revolução de 1848 era uma revolução europeia, e não exclusivamente alemã. A revolução, que se iniciou na Itália em janeiro de 1848 e irrompeu em Paris em fevereiro, alcançou a Alemanha em março, para finalmente chegar também aos povos eslavos, aos tchecos e, em parte, aos poloneses, e sobretudo aos húngaros, que, como os italianos, os alemães e os poloneses, lutavam por um Estado próprio. Em outras palavras: a revolução europeia estava fragmentada em diferentes revoluções nacionais. Não havia uma unidade de ação internacional consistente por parte dos revolucionários, que pudesse ter determinado ou até mesmo decidido o curso da revolução. Pelo contrário, as articulações entre as revoltas nacionais provocavam uma refração mútua sobre os seus respectivos objetivos revolucionários e nacionais.

Pela primeira vez na história, os alemães tentaram deflagrar uma revolução no país inteiro, e não só em regiões isoladas. A percepção de que uma revolução era possível, esse pensamento, até então inimaginável, se

materializou pela primeira vez em 1833, no ataque à guarda nacional de Frankfurt [*Frankfurter Wachensturm*]. O que fracassou naquela ocasião foi agora compensado por toda parte. Os cidadãos alemães desejavam uma Constituição adequada às suas necessidades econômicas e à sua consciência política. Isso, porém, significava criar uma ordem nacional-estatal. Aqui, a diferença no desenvolvimento econômico e na formação política entre o Leste e o Oeste teve um efeito decisivo. Os alemães – como também outros povos que ainda não estavam organizados de uma forma politicamente autônoma – deveriam realizar agora o que os franceses, os belgas e os ingleses já haviam alcançado. Em relação à forma federal da Constituição, serviram como exemplo os Estados Unidos e a Suíça revolucionada. A revolução alemã encontrava-se, portanto, à sombra de exemplos de países cujas condições socioeconômicas não se comparavam diretamente às condições dos países alemães. A Confederação Alemã [*Deutscher Bund*], que se estendia de Trieste a Holstein, de Saarbrücken à Pomerânia ou a Mährisch-Ostrau, apresentava uma organização totalmente heterogênea. Principalmente, a configuração econômica comportava os mais diversos níveis de desenvolvimento no Norte e no Sul, dependendo das fronteiras aduaneiras, e no Oeste e no Leste, dependendo dos direitos de senhorio.

Com isso, a necessidade de transpor modelos constitucionais revolucionários teve efeitos bastante diversos sobre os diferentes Estados que compunham a Alemanha. Era um processo que se desdobrava em múltiplas camadas, algo que de resto é característico de toda a história moderna [*moderne Geschichte*], mas que pode conduzir também a soluções completamente discrepantes. Por isso, não se deve subestimar o valor teórico da Constituição burguesa preparada em Frankfurt, em 1848-1849. A ela opunha-se um obstáculo quase insuperável: a situação geral das relações de poder na Europa.

A transformação da Confederação Alemã num Estado nacional fracassou já na definição das fronteiras. As circunstâncias geolinguísticas e as

intenções nacionais e revolucionárias dos povos chocaram-se umas contra as outras em numerosas fronteiras: em Schleswig, em Posen, na Boêmia, no Alto Ádige e em toda a Hungria. Opunham-se a uma nova demarcação das fronteiras não somente os governos alemães contrariados e os seus exércitos. Mais importante do que isso: estavam em jogo os interesses europeus das potências, que provocaram primeiro reclamações da Inglaterra e da Rússia e, finalmente, a intervenção militar e política dos russos. Não passava de um sonho o desejo, nutrido sobretudo pelos democratas radicais, de direcionar toda a energia revolucionária para o exterior, contra os russos.

Os revolucionários de 1848 queriam percorrer o caminho em direção a um Estado nacional burguês de corte ocidental – era essa a intenção primária dos cidadãos envolvidos. Nesse sentido, a revolução foi um fracasso completo. Não conseguiu realizar o que a Revolução Francesa havia conquistado: produzir desequilíbrio na pentarquia que, de maneira tão bem entrosada, dominava a política externa europeia.[2]

Em segundo lugar, as condições iniciais da política interna estavam intimamente vinculadas à constelação da política externa e da Europa como um todo. Profundamente arraigadas na história alemã, só em 1815 passaram a ser entendidas como parte da constituição europeia. A Alemanha era uma federação composta por dois Estados grandes e por muitos Estados medianos e pequenos. Não havia, como na Inglaterra ou na França, uma capital que concentrasse os acontecimentos, onde a revolução pudesse ter alcançado um ponto de culminância. Se Frankfurt tivesse sido mais do que apenas a sede do primeiro Conselho Federal [*Bundesrat*] e depois da Assembleia Nacional [*Nationalversammlung*], se tivesse, por exemplo, sido também o centro da vida militar e econômica nacional, então a segunda onda radical deflagrada no outono de 1848 poderia talvez ter dado novo impulso ao processo revolucionário. Mas sempre que uma decisão precisava ser tomada ou provocada, o processo decisório era transferido para outras regiões e para outras instâncias. A separação entre o poder e a cultura

[*Geist*], tão apostrofada e ironizada na Alemanha, tinha também a sua razão territorial. O centro do poder real não estava em Frankfurt; dividia-se entre Viena e Berlim, entre as capitais de dois Estados cujos territórios (num caso em grande parte, noutro em menor escala) se estendiam para além do âmbito da Confederação Alemã. A tentativa de instituir uma Constituição nacional necessariamente gerou um conflito entre a Prússia e a Áustria e, ao mesmo tempo, entre outros atores e esses dois Estados.

Diferentemente do que viria a acontecer quando da posterior divisão entre os dois Estados alemães (entre 1945 e 1989), o conflito entre os partidos prussiano e austríaco não se devia exclusivamente a questões de política externa. Era, em primeira linha, um conflito que resultava da Constituição federal e dualista legada pelo antigo *Reich* alemão. A burguesia que emergia nos diferentes países alemães era demasiado heterogênea para se conseguir desvencilhar com a devida velocidade desse fardo do passado. A representação da burguesia em Frankfurt dissolveu-se por si só, na medida em que se passou a orientar por um dos dois grandes polos políticos, a nordeste e a sudeste, respectivamente. Isso levou a um conflito de interesses entre as burguesias de diferentes regiões que neutralizou a possibilidade de qualquer ação conjunta. Os democratas radicais, mais bem amparados sobretudo em Berlim e Viena, tendiam a apoiar a formação de uma Alemanha grande. Os liberais, por outro lado, fortemente representados no território do antigo *Reich* do sul, optavam majoritarimante por uma Alemanha pequena, sob a lideraça da Prússia.[3]

Em outras palavras, as estruturas preexistentes da história constitucional alemã, que também eram determinadas em função das diferentes orientações confessionais, eram mais fortes do que os impulsos burgueses que queriam revolucionar essa mesma Constituição. A tentativa de transformar uma federação de Estados num Estado federal centralizado fracassou por completo. Em 1851, a Constituição federal de 1815 voltou a vigorar.

Isso leva-nos a um terceiro aspecto. Nem as condições ligadas à política externa, nem as condições ligadas à política interna teriam conseguido impedir o possível sucesso da revolução burguesa, se a situação socioeconômica geral não se tivesse diversificado e emaranhado os interesses burgueses em profundas contradições. Os redatores da *Neue Rheinische Zeitung* examinaram a fundo essas questões. Também a obra de Weerth, com a sua roupagem político-literária, fornece numerosos indícios que apontam para a impotência da burguesia alemã. Até mesmo sua linguagem revolucionária está cheia de apelos que suscitam esperanças incompatíveis com as possibilidades de ação. As análises sociocríticas de Weerth revelam, com uma franqueza assustadora, o quão limitadas eram tais possibilidades. Sua opção por uma solução democrática radical e socialista denota antes uma coerência moral interna que uma possibilidade real dentro do contexto de condições da época. Weerth pertencia ao grupo de articuladores daquele excedente potencial sem o qual uma revolução não seria possível, e sem o qual nada mudaria, mesmo que os excessos revolucionários fossem devorados pelo decurso dos eventos. Foi isso que selou o destino de Weerth, em seu exílio voluntário. O fato de terem existido homens como Weerth é um testemunho autêntico da Revolução de 1848 – guardando paralelos com os destinos daqueles que após a Revolução Inglesa morreram nos Estados Unidos ou, mais tarde, na Austrália; ou durante a Revolução Francesa, no exílio ou na guilhotina; ou depois da Revolução Russa, na Lubianka ou na Sibéria.

Essa comparação, porém, não deve ofuscar a diferença que caracteriza a peculiaridade da Revolução Alemã. Em 1848, os revolucionários alemães não conseguiram formar uma unidade de ação que fosse suficientemente grande e unida para, ao longo de um processo revolucionário, gerar minorias mais radicais e capazes de assumir a liderança do movimento. Não obstante, alguns movimentos de ajuste e adaptação e alguns processos limitados de aprendizado, os partidos ou grupos envolvidos no

planejamento e nas ações revolucionárias estavam definidos desde o início e, da esquerda à direita, permaneceram os mesmos até o fim de 1849. Tratava-se, portanto, de um conflito entre forças predeterminadas social e politicamente, as quais nunca chegaram a se transformar a ponto de garantir que o resultado geral se distinguisse essencialmente da situação inicial. As ondas radicais da revolução, os levantes no Sudoeste – três vezes repetidos –, em Frankfurt e em Viena, na Bergisches Land e na Saxônia não impulsionaram a revolução, apenas incitaram as forças contrarrevolucionárias, e deram-lhe um poder maior do que elas mesmas acreditavam possuir.

É claro que certas situações de política externa – por exemplo, a ascensão de Napoleão III e a cooperação do czar com Palmerston – tiveram um efeito retardante, como também, já no âmbito doméstico, a heterogeneidade político-constitucional do *Reich* alemão.

Do ponto de vista socioeconômico, porém, a relativa quietude dos agrupamentos revolucionários alemães é indício de uma sociedade estamental, distribuída regionalmente de modo antiquado. A despeito de todos os sintomas que apontavam para uma crise transicional, e que se multiplicavam rapidamente a partir de 1840, as massas da população alemã ainda se encontravam à espera da industrialização, a acontecer à sombra da industrialização ocidental. Também aqui a defasagem entre a consciência e a realidade corroeu a constelação de forças.

Quem eram esses cidadãos que tanto queriam uma revolução? Havia, em primeiro lugar, a pequena elite ativa dos líderes econômicos. Quase não estava representada nos grêmios eleitos, mas conseguiu conquistar certa influência nos novos ministérios. Principalmente em Berlim, na antessala da Associação Aduaneira [*Zollverein*], esse grupo conseguiu impor uma mudança constitucional à qual ninguém pôde fazer face. Com a instituição do sistema eleitoral de três classes e de uma Constituição escrita, foi

demarcado aquele espaço de ação política que ajudou a integrar no Estado prussiano as lideranças econômicas de extração liberal.

Esse sucesso parcial – praticamente o único da revolução – foi, mais precisamente, uma adaptação da Constituição prussiana às forças que levavam adiante a industrialização; isto é, uma reforma forçada, que concedia aos fabricantes, empreendedores e banqueiros um mínimo de direito de serem ouvidos, algo que, em vista da situação, eles na verdade deveriam ter reivindicado há muito tempo. O conflito político aberto com as antigas elites estamentais foi com isso amenizado, retardado e predeterminado em seu resultado; por fim, foi sufocado.

Aqui já vemos o quão estratificada era a burguesia, ainda escondida atrás das antigas fachadas estamentais. Antes de mais nada, não era uma classe que pudesse ter canalizado interesses comuns num programa de ação em conjunto. Ao lado dos burgueses do mundo econômico, havia professores, funcionários e juristas, estes sim representados em grande número nos parlamentos. Eram membros de uma privilegiada elite estamental ancorada no Estado, a qual tinha o que perder na mesma proporção em que tinha o que ganhar. Entre eles, podiam andar lado a lado lealdades monárquicas e ímpeto liberal, obediência ao direito existente e desejo de uma nova e legítima Constituição. Do mesmo ambiente social provinham também os poetas satíricos e líricos, os jornalistas, bem como os que se achavam precursores intelectuais de um novo mundo. Independentemente de a balança pesar em favor da carreira ou do caráter – e era possível conciliar ambas as coisas, como mostram a ascensão e a fama dos Sete de Göttingen [*Göttinger Sieben*] –, esse grupo representava aquela burguesia culta [*Bildungsbürgertum*] que, sem ter ainda angariado responsabilidades políticas, administrava a si própria doses variáveis de Iluminismo, idealismo e romantismo.

Mais abaixo estava a grande camada dos chamados pequeno-burgueses; abaixo destes, os "barbudos" [*Vollbarte*], isto é, aqueles pequeno-burgueses

aos quais, no processamento do nosso passado [*Vergangenheitsverarbeitung*], costuma ser atribuído o papel de bode expiatório, porque nem os grandes burgueses nem os proletários, e muito menos os burgueses escritores queriam se identificar com eles.

Mas quem eram esses pequeno-burgueses, para usar esta designação um tanto imprecisa? Eram os mestres das guildas e aqueles que queriam sê-lo, ou já não o eram mais. Queriam ser mestres de guildas porque, em muitos lugares, apenas assim lhes era facultado exercer os direitos de cidadão de uma cidade; porque assim podiam ser "cidadãos" [*Bürger*]. Quem permanecia como aprendiz ou funcionário de um mestre não tinha acesso a esses direitos. Em termos políticos, os direitos do cidadão de uma cidade [*Stadtbürgerrechte*] pesavam tanto quanto (senão até mais do que) os direitos de cidadão do Estado [*Staatsbürgerrechte*] pelos quais todos lutavam em conjunto.

Em termos econômicos, porém, mestre e aprendiz compartilhavam da mesma sorte: ambos mal conseguiam viver da sua profissão, ambos dependiam de receber (ou não) trabalho dos empreendedores, aos quais estavam subordinados por meio de um livre contrato remuneratório. Portanto, não havia uma demarcação clara para as fronteiras sociais dessa antiga camada da burguesia estamental: ela se confundia com a camada cada vez maior dos trabalhadores, dos proletários, que, trabalhando com esposa e filhos, sobreviviam na indústria têxtil; que, como aprendizes itinerantes, eram vigiados e perseguidos; que se reuniam em grandes colunas e acampamentos de operários ferroviários e da construção civil; que, como apátridas, tentavam ganhar o pão de cada dia no campo; ou que, sem qualquer formação, inundavam o mercado de trabalho uma vez que não conseguiam os empregos considerados mais vantajosos – na nova indústria de máquinas, nas empresas mineradoras ou na produção de ferro. Em suma, a maioria dentre os burgueses e aqueles que não tinham chance de ascender à burguesia encontravam-se numa situação de transição que alimentava o

impulso revolucionário, mas ao mesmo tempo impedia uma organização política comum. Os interesses entrecruzavam-se. Ativos nas barricadas, esses revolucionários eram, muitas vezes, reacionários no que tange às suas esperanças econômicas. Com frequência, o horizonte de expectativa econômica assentava-se na glória pretérita (ou em via de extinção) das guildas, com suas garantias e regras sociais, cuja eficácia há muito desaparecera.

A necessidade econômica e a miséria social, que muitas vezes reduziam as chances da pura sobrevivência, propagavam-se igualmente pelas cidades e pelas regiões rurais. Mas necessidades e misérias compartilhadas não resultaram numa ação política comum. As franjas do velho estamento burguês estavam misturadas com as camadas inferiores, e a massa daqueles que nada possuíam ainda era heterogênea demais para se compreender e agir como uma única classe. De todos os lados, brotavam a inquietação e o temor das classes de proprietários, o que inibia o impulso revolucionário.

Por fim, não se deve esquecer que – a despeito dos grandes centros industriais, na Renânia, na Saxônia, na Silésia ou em Berlim – a maioria da população alemã (até 80%, dependendo da região) vivia em regiões rurais e se sustentava com atividades agrícolas. O programa esposado por todos os revolucionários, de uma cidadania estatal [*Staatsbürgertum*] que abarcasse tanto as cidades quanto as regiões rurais, estava bem à frente das circunstâncias sociais. Mas, nesse aspecto, a revolução burguesa teve sucesso; ao lado do estabelecimento de uma Constituição na Prússia, foi o seu segundo êxito parcial e continuaria a gerar consequências. Quase todos os antigos privilégios estamentais que haviam sobrevivido nas regiões rurais do Leste e do Sul da Alemanha foram abolidos, fosse sem qualquer compensação, fosse sob condições econômicas muito mais suportáveis do que tinha sido o caso em todas as substituições anteriores. Criou-se assim uma igualdade de direitos que satisfazia o programa liberal de oportunidades livres e iguais para todos os cidadãos do Estado. Esse sucesso

também contribuiu para que os desejos e as esperanças revolucionários fossem canalizados e satisfeitos de forma diferente em cada região.

A revolução irrompera em quase toda parte e levara às primeiras eleições gerais, mas não causou uma conflagração política generalizada. Formaram-se partidos e associações suprarregionais, mas, como evento geral, a revolução terminou sufocada pela rede de condições heterogêneas a que estavam submetidas as forças revolucionárias em termos de política externa e interna e, sobretudo, em termos socioeconômicos. Pode-se falar de diferentes paralisias que se alimentavam reciprocamente: grandes e pequenos burgueses impediam o sucesso uns dos outros; o mesmo acontecia entre os pequeno-burgueses e os trabalhadores, ainda que as fronteiras entre os diferentes grupos não tivessem sido definidas com precisão. Frustravam-se mutuamente os partidários da Alemanha grande e os defensores da Alemanha pequena, do mesmo modo como acontecia também entre os liberais e os republicanos. Em nenhum ponto, os interesses dos diferentes agrupamentos se sobrepunham perfeitamente. Assim, acabaram perdendo todos os que, por motivos diferentes, ambicionavam uma mudança revolucionária. Entre esses, os burgueses liberais do mundo econômico foram os mais relativamente bem-sucedidos, mas eles eram enfim muito poucos para que fossem capazes de direcionar a revolução. A burguesia foi forte o bastante para iniciar uma revolução, mas não para vencê-la. Consumiam-na (respectivamente, a partir de cima e de baixo, e desde a direita e a esquerda) tanto o velho mundo das cortes e dos estamentos dominantes, quanto o novo mundo das camadas inferiores extraestamentais e pobres.

A trajetória de vida de Georg Weerth (1822-1856) atravessou todas as camadas da burguesia alemã e muitas camadas da burguesia europeia e também da burguesia ultramarina. Ele escolheu o próprio caminho. Por isso, estava mais preparado para reconhecer a heterogeneidade e as fissuras internas dos seus companheiros. Provinha da burguesia culta

[*Bildungsbürgentum*], e seu pai havia sido superintendente-geral em Lippe-Detmold. Weerth, porém – como um comerciante bem-sucedido –, aderiu à burguesia do mundo econômico [*Wirtschaftsbürgertum*]. Nessa condição, conheceu, por experiência própria, a queda da burguesia das guildas, a ascensão da indústria, o mundo das bolsas e dos bancos e a miséria e a labuta do trabalho nas fábricas. Na Inglaterra, encontrou as circunstâncias mais modernas da época, o que lhe permitiu não só esboçar uma imagem da superioridade de Albion, mas também conhecer a penúria social, cujo aumento devia ser esperado também para a Alemanha, em decorrência da industrialização. Por isso, Weerth, o amigo burguês de Engels e Marx, se tornou socialista e defensor do proletariado, na condição de escritor e jornalista. A linha de corte social que marca a sua biografia abrange os problemas mais urgentes da sociedade burguesa, os quais os revolucionários tentaram resolver em 1848, antes porém que as condições para a resolução dos mesmos estivessem dadas. Heinrich Hoffmann, o médico de Frankfurt, autor de *Struwwelpeter*,[4] escreveu em 1851 um outro livro infantil – *O rei Quebra-Nozes e o pobre Reinhold* – de cunho político-educacional, no qual o mundo das cortes é confrontado com a pobreza social: *páthos* e miséria, que só provocam respectivamente zombaria e compaixão, são apresentados de forma drástica ao leitor infantil burguês. Os soldados de papelão são derrubados e a majestade mesquinha é exposta às risadas do povo. No fim, porém, o livro revela que tudo não passou de um sonho.

O sangue e o terror da revolução real abafaram-se, gerando um estado de paralisia. Lembrarmo-nos dela significa manter em estado de vigília uma camada profunda da nossa experiência. Se disso vamos extrair melhores lições do que no passado, é algo que, como sempre, apenas o futuro revelará.

---

[1] Georg Weerth, *Vergessene Texte*, Colônia, 1976, v. 1, p. 100 e 123.

[2] A pentarquia referida por Koselleck neste ponto do texto era composta por França, Rússia, Grã-Bretanha, Áustria e Prússia. [N.R.]

[3] Aqui Koselleck apresenta as duas mais relevantes tentativas de resolução [*Lösung*] da chamada questão alemã [*deutsche Frage*], em meados do século XIX: a posição em favor de uma Alemanha grande [*grossdeutsche Lösung*] opunha-se àquela em favor de uma Alemanha pequena [*kleindeutsche Lösung*], entre outras coisas, pela rejeição tanto da liderança da Prússia sobre o novo Estado em processo de formação, quanto da exclusão da Áustria da jurisdição deste. [N.R.]

[4] Famoso livro infantil que ensina às crianças o que acontece quando elas não se comportam. [N.T.]

XXIII.
Interesses gerais e particulares dos cidadãos no debate político sobre o meio ambiente

I. O entrelaçamento entre interesses gerais e especiais

Na vida política, é sempre difícil manter separados os interesses gerais de todos e os interesses particulares das pessoas individuais. Pois, naturalmente, o interesse geral é também composto de interesses particulares, mesmo quando o bem de todos precisa estar acima das pretensões concorrentes de indivíduos.

É relativamente fácil identificar interesses particulares quando estes são defendidos abertamente. Atrelam-se às necessidades, aos desejos e à vontade de indivíduos ou de grupos, que agem em conjunto ou que se uniram sob a finalidade de uma ação comum. A articulação de interesses particulares tem seu lugar legítimo em associações, partidos e empresas.

Associações ou sociedades são fundadas com a finalidade explícita de formular, preservar ou defender os interesses próprios dos seus membros.

Do ponto de vista programático, os partidos, naturalmente, partem do pressuposto de que devem defender o que é benéfico para todos os cidadãos. Nesse sentido, projetam interesses gerais concorrentes, mas só conseguem se diferenciar uns dos outros quando, no âmbito dos seus programas gerais, dão ênfase a certos interesses particulares que tenham ressonância entre os seus eleitores.

No caso de empresas, é normal que, no contexto do mercado, elas tenham que perseguir os próprios interesses para serem bem-sucedidas.

Assim, a experiência do dia a dia revela que no quadro da nossa Constituição numerosos interesses particulares, organizados em associações, partidos ou empresas, estão em situação de concorrência.

Emaranhados e retorcidos de múltiplos modos, tais interesses constituem o bem comum [*Gemeinwohl*]. Por isso, nas autodefinições programáticas e manifestações públicas de todas as organizações acima mencionadas, faz-se necessário, entre outras coisas, apelar ao bem-estar de toda a sociedade. Quando não o conseguem fazer, tais organizações perdem credibilidade, confiança ou apoio dos cidadãos ou eleitores. As associações precisam mostrar que a busca dos seus interesses próprios beneficia o interesse de todos. Partidos precisam tentar convencer, pelo menos a maioria dos eleitores, de que os seus programas prometem um êxito maior do que os dos outros partidos. E as empresas precisam provar que, no todo, a concorrência entre elas ajuda a satisfazer mais necessidades do que seria o caso numa economia totalmente planejada ou monopolista. Esse ônus da prova lhes é imposto também pela *Monopolkomission*, cuja tarefa é cuidar para que eventuais limitações na concorrência não danifiquem o sistema de mercado como um todo. As convenções coletivas de trabalho são um bom exemplo de que os interesses próprios, quando tornados públicos, só podem ser justificados se evocarem um interesse econômico geral. Trata-se sempre de alinhar os interesses particulares uns com os outros ou de inseri-los ou subordiná-los a um presumido interesse geral. Isso evidencia, porém, as dificuldades contidas no necessário entrelaçamento dos interesses gerais com os particulares. Há vários procedimentos para se tentar resolver os conflitos daí decorrentes, entre os quais três serão aqui mencionados.

Um primeiro consiste em orientar-se na direção de um *acordo*. Nas convenções coletivas de trabalho, por exemplo, a figura do compromisso adquiriu uma importância que não deve ser subestimada na história da República Federal da Alemanha. Aqui, o interesse geral já está contido no agrupamento mínimo dos aspectos que os interesses particulares divergentes têm em comum. Além disso, a vida constitucional exige numerosos compromissos, não por último em razão da estrutura federativa da *Bundesrepublik* que, na interação entre *Bundesrat* e *Bundestag*, obriga os

partidos e os estados a um consenso mínimo. O compromisso torna os interesses particulares predominantes aptos a orientar a ação.

Sem dúvida, o procedimento mais comum na vida política da República Federal da Alemanha é a *decisão majoritária*. Determinado grupo pode representar sozinho o interesse geral, por vezes até em detrimento de outros grupos que se encontram em minoria. Decisões majoritárias representam o caso constitucional normal, mesmo quando nelas também se façam presentes elementos decorrentes de acordos e compromissos.

Ao longo da última década, um terceiro procedimento tem se destacado cada vez mais: trata-se dos grupos de ação civil [*Bürgerinitiative*]. No contexto de nossa pergunta sobre a relação entre interesses gerais e particulares, eles partem do pressuposto de que o interesse geral está além de todos os interesses e programas individuais articulados por associações, partidos ou empresas. Os grupos de ação civil tomam isso como um dado da realidade e constituem-se com base em tal percepção. Assumem, com isso, que estão especialmente habilitadas para formular o interesse geral.

Assim, as dificuldades envolvidas na definição do que é o bem comum tornam-se mais nítidas – embora não diminuam. Enquanto é relativamente fácil atribuir interesses especiais concretos a grupos específicos, o interesse comum não pode ser delineado concretamente. Todos os interesses particulares apresentam a agradável característica de serem defendidos aqui e agora de forma concreta, e daí decorre a possibilidade de que sejam corrigidos. Mas mesmo quando os acordos pressionam para que se abra mão de vontades particulares, isso não necessariamente significa que se chegará à melhor decisão para todos. Se uma decisão baseada em compromissos ou na vontade da maioria serve ou prejudica o bem comum é algo que não se pode concluir apenas com base na situação em que a decisão foi tomada. Pois, falando precisamente, somente mais tarde se pode identificar o que era o interesse geral, ou o bem comum. Muitas vezes, só muitos anos depois se pode dizer se uma decisão foi tomada para o bem de

todos ou apenas para o bem de alguns. Cada apelo ao bem comum contém uma antecipação do futuro que não pode ser realizada de forma empírica no momento presente. Em outras palavras, o bem comum abarca mais futuridade e um número maior de fatores desconhecidos do que os que poderiam ser computados com o somatório de todos os interesses particulares atuais. Hipostasiado sincronicamente e antecipado diacronicamente, o bem comum, no entanto, atua como um elemento que obriga os agentes a legitimar suas ações.

Todos os interesses particulares estão numa situação de concorrência por posições políticas, sociais ou econômicas, sob o imperativo de ter que apelar ao bem comum. Isso traz desvantagens evidentes, pois argumentações que apontam para o bem comum servem muitas vezes para ofuscar os interesses particulares que com elas estão a ser realmente perseguidos. Traz, porém, ao mesmo tempo, maiores vantagens, uma vez que obriga todas as partes interessadas a se identificarem publicamente. É óbvio que é de interesse público exigir e incentivar que os interesses particulares se identifiquem publicamente. Só assim é possível avaliar bem as consequências de uma decisão. Nosso exemplo das convenções coletivas de trabalho mostra que é justamente o debate público sobre as consequências dessa ou daquela convenção que obriga as partes a usar o bem comum da sociedade como padrão de referência para a negociação.

A interação de interesses gerais e particulares, que vem sendo retratada até aqui, ajustou-se de modo bem-sucedido a um contexto de crescente produtividade e de maior atenção à satisfação de necessidades no domínio constitucional. Porém, uma séria irritação – aparentemente estranha ao sistema – emergiu em consequência da disseminação dos grupos de ação civil. Até há pouco tempo, sua característica organizacional distintiva era o fato de que não se concebiam como partido, associação, ou como grupo articulado em torno de determinados interesses econômicos. Enfatizavam – e ainda continuam a enfatizar – que não perseguem interesses particulares,

ao contrário das outras formas de organização mencionadas. Teriam em vista, simplesmente, defender o interesse de todos os cidadãos. Tal pretensão de forma alguma surgiu por acaso. Só é compreensível, no contexto das nossas precondições sociais, porque os grupos de ação civil de que aqui se fala não se veem como iniciativas diretamente políticas ou econômicas, mas, em primeira linha, como iniciativas de cunho ecológico. E assim recorrem a um critério que, mais ou menos a partir de 1970, passou com a ajuda deles próprios a fazer parte do debate público. Os grupos de ação civil surgiram na mesma medida em que a ecologia foi reconhecida como um desafio abrangente dentro da nossa situação geral.

Naturalmente, existe entre os grupos de ação civil um número considerável de participantes e lideranças políticas – e isso vale pelo menos para a década de 1970 – que queriam alterar ou derrubar a Constituição vigente, ou pelo menos a constituição econômica atual, em favor de um modelo de economia planificada e socialista. Mas o sucesso e a perseverança dos grupos de ação civil, decerto, não dependem desses objetivos políticos ou econômicos. Sua força alimenta-se muito mais do intuito de defender apenas os interesses gerais que não são suficientemente defendidos pelas organizações existentes. É preciso, por isso, estudar melhor o que esses grupos formulam como interesse geral.

Deparamo-nos aqui com as mesmas dificuldades que já havíamos encontrado na interação de partidos, associações e empresas. Em razão da sua própria natureza, os interesses gerais só podem ser definidos numa antecipação do futuro. Soma-se a isso outra característica. Quanto mais gerais são os interesses gerais, mais difícil é encontrar pessoas dispostas a se empenhar por eles. Vemo-nos confrontados não só com a dificuldade permanente de definir com precisão quais são os interesses gerais; a esta, soma-se agora a dificuldade de implementar interesses que pareçam plausíveis a todos.

A proteção do meio ambiente e a preservação dos ecossistemas são postulados caracterizados por esse tipo de evidência geral, e é justamente isso que dificulta a realização imediata deles. Por isso, precisam ser reconhecidos, refletidos, formulados e preparados para a aplicação prática. Hoje devemos partir do pressuposto de que o ar, a água, o solo, a flora e a fauna, em decorrência da milenar história dos seres humanos, perderam muito do seu anterior caráter de precondições naturais. Todos eles se tornaram elementos do nosso mundo cultural, de modo que a responsabilidade humana pela natureza vai hoje muito além do que costumava ir antigamente. Pois o ser humano permanece inserido na natureza que ele aprendeu a dominar e guiar. Agora, a ecologia moderna aponta para um limite que precisa ser respeitado, que talvez possa ser adiado, mas que de forma alguma pode ser ultrapassado. Pois ar, água e terra (principalmente, os recursos da terra) transformaram-se em bens escassos, dos quais não mais se pode dispor ao bel-prazer. E quando o orçamento financeiro das comunidades políticas e das corporações econômicas precisa ser diretamente posto em correlação com o patrimônio natural, torna-se impossível negar cabimento ao vínculo entre o interesse geral e as questões ecológicas.

A relevância geral da ecologia revela-se, sobretudo, no fato de que os problemas que ela formula há muito se inseriram na política e exercem efeitos sobre a economia. Os problemas de uma área não podem ser solucionados sem respostas nas outras áreas. Ou seja, a pretensão geral da ecologia se evidencia no fato de que ela remete para além de si mesma e exerce uma influência direta sobre o nosso sistema político e econômico.

Dentro desse triângulo política-economia-ecologia, tudo indica que é mais difícil garantir as articulações dos interesses da proteção ao meio ambiente do que os interesses da política e da economia. O atraso na garantia organizacional é a precondição para o surgimento de grupos de ação civil. Disso resultam importantes consequências.

Como sabemos, de interesses gerais não se podem extrair reivindicações de direitos. Muitos ecologistas questionam agora se o catálogo de direitos fundamentais fornece meios apropriados para tornar os interesses ecológicos juridicamente vinculantes. A questão é se o nosso sistema político é capaz de suportar a possibilidade de os interesses gerais de cariz ecológico serem levados aos tribunais por iniciativa de indivíduos ou associações.

Sob muitos aspectos, os órgãos estatais responsáveis pelos interesses gerais já partiram para a ação. As leis relativas à manutenção da qualidade do ar, da água e do solo, ou à contenção ou descarte de substâncias tóxicas estão cheias de restrições e multas. Em relação a muitas empresas individuais, elas acabam por criar empecilhos à produção, mas beneficiam a proteção ao meio ambiente em geral. Para o cidadão médio é difícil avaliar até que ponto a mistura de interesses econômicos no aumento da produção com interesses políticos – por exemplo, na própria reeleição – seria adequada para fazer com que legítimos postulados ecológicos perdessem terreno. Essa pergunta persiste no espaço político e se dirige a todas as instâncias, das câmaras municipais ao Parlamento nacional. Partidos, empresas e associações precisam assumir uma posição diante dela. Existe, por exemplo, a proposta de se aumentar o número de conselhos ecológicos, a exemplo de alguns estados federais dos Estados Unidos, em que determinadas instalações industriais não podem ser construídas sem o parecer ecológico dos conselhos responsáveis.

Juristas engajados em causas ecológicas e associações como a *Arbeitsgemeinschaft Deutscher Beauftragter für Naturschutz und Landschaftspflege* [Grupo de trabalho dos comissários alemães para a proteção ao meio ambiente e manejo territorial] demandam maior participação dos cidadãos: seja pela via jurídica das ações coletivas, seja por meio de maior poder de influência de conselhos ecológicos sobre as decisões da administração. É evidente que isso traria enormes consequências para as

nossas comunidades. São características da nossa situação atual diversas tentativas de abrir caminhos para a maior participação dos cidadãos em decisões ecológicas. Vão além da eleição de representantes para o poder legislativo e da tentativa de influenciar a legislação, incidindo também dentro da administração pública e pela via jurídica. Todas essas tentativas apontam para a mesma direção que os grupos de ação civil. A intenção é impor às decisões política e economicamente racionais uma obrigação adicional e de longo prazo, qual seja, a de provar que não acarretam prejuízos ecológicos num futuro distante. Disso resultam conflitos de novo tipo.

A importância dos argumentos ecológicos torna-se evidente diante das consequências irreversíveis e de longo prazo que podem ter as decisões políticas e econômicas tomadas hoje. O esgotamento das matérias-primas, a destruição do equilíbrio ecológico, as consequências fatais dos resíduos nucleares e da contaminação radioativa, a mudança gradual da estratosfera – todas essas são ameaças que, no longo prazo, terão consequências tão negativas que não podem ser compensadas pelas vantagens que geram no curto prazo. Estamos lidando sempre com diferentes prazos temporais que afluem para a justificação do agir. A pretensão de validade geral sustentada pela crítica ecológica ao sistema predominante compreende o diagnóstico de efeitos de longo prazo e de vasta abrangência. O interesse geral situa-se, de certa forma, além dos períodos eleitorais e além das fases de planejamento das empresas. Daí provém também a evidência empiricamente irrefutável dos argumentos pela proteção do meio ambiente. Pois não podemos prever que consequências realmente se materializarão no futuro com a mesma certeza com que tomamos decisões sobre, por exemplo, o uso da energia nuclear ou a localização das instalações atômicas. Esse é o desafio do qual não mais se podem esquivar os representante de interesses políticos ou econômicos. Para concluir, gostaria ainda de acrescentar ainda três observações e três perguntas.

II. A ambiguidade do progresso e a proteção ao meio ambiente

Não sou cientista natural, sou historiador; por isso, prefiro argumentar historicamente. Do ponto de vista histórico, a crise diagnosticada pela crítica ecológica é uma crise do progresso proporcionado pela técnica e pelas ciências naturais. A expansão do progresso técnico deveria ser desacelerada, pois estaria desgastando o poder regenerativo dos nossos recursos naturais, sem os quais não podemos viver. O que se pode dizer sobre esse prognóstico, tendo em vista o passado?

1. Há mais ou menos duzentos anos a humanidade está na inédita situação de ter de escolher, necessariamente, entre duas alternativas: ou progredir tecnologicamente, ou cair de volta numa condição anárquica. O enorme crescimento populacional decorrido a partir de meados do século XVIII só pôde ser suportado graças às ciências químicas e biológicas e à industrialização, as quais expandiram a nossa base alimentar de uma forma que Malthus não conseguiria imaginar. Os dados empíricos disponíveis a Malthus, por volta de 1800, justificavam o seu prognóstico negativo, que só veio a ser infirmado por descobertas químicas posteriores. Por sua vez, a ampliação da produção de alimentos e o abastecimento de uma população que se multiplicou por três só foram possíveis porque o capital e a indústria transformaram toda a organização da sociedade.

Desde então, a obrigação de escolher entre "ou o progresso, ou o regresso" se aplica a todos os processos de produção de que vivemos. Mesmo que não mais quiséssemos aumentar as nossas necessidades atuais, o crescimento da produção continuaria sendo necessário, pois do contrário precisaríamos abdicar do nosso padrão de vida atual. Sob a alternativa "ou progresso, ou regresso", não parece ser possível criar um equilíbrio quase estático como o que existe na natureza. Nesse sentido, dependemos do progresso técnico, o qual interfere cada vez mais na natureza. Cabe então indagar se e onde o progresso deve ser refreado em favor da proteção ao meio ambiente. Ou, em termos mais claros, dois sistemas distintos confrontam-se: o dos ecologistas, que em última análise partem do pressuposto de que se deve preservar um sistema em que a natureza se alimenta a si mesma; e o do progresso, ao qual pertencemos do ponto de vista social e econômico. Para poder manter a

sociedade numa condição de estabilidade mínima, precisamos sempre de um mínimo de progresso adicional. Isso leva-nos a indagar como esses dois sistemas divergentes podem se harmonizar.

2. O desenvolvimento das ciências naturais acumulou um tamanho potencial de controle [*Herrschaftspotential*] que permite que a natureza seja não apenas usada, mas também transformada. Isso tornou possível conceber um futuro que, em princípio, permanece em aberto e não pode ser antecipado. A bioquímica e a manipulação genética abrem horizontes nos quais a nossa experiência pretérita não se consegue projetar. Tais horizontes podem ser de importância vital para a economia dos alimentos, mas ao mesmo tempo podem acarretar consequências imprevisíveis, por exemplo, a partir de remodelações no DNA humano. Mais previsíveis são, por sua vez, as possíveis consequências da física nuclear, pois já temos o exemplo de Hiroshima. A física nuclear revela um potencial de destruição em função do qual as visões apocalípticas puderam sair do âmbito das expectativas religiosas para se tornarem empiricamente materializáveis. A pergunta teológica relativa ao fim do mundo há muito se inseriu no dia a dia secular, escondendo-se por trás de todas as questões de política externa, das intervenções e do desarmamento. Por isso, não surpreende que a própria força nuclear como fonte de energia se tenha tornado suspeita e abrigado em si uma ambiguidade que a consciência cotidiana não enxerga em outras invenções tecnológicas. A técnica alcançou um tal nível que agora permite não só controlar e dominar a natureza, mas também destruí-la – de modo que a nossa existência humana pode, a qualquer momento, ser privada dos seus pressupostos naturais. A pergunta que se liga a essa segunda observação é se as nossas reflexões ecológicas tornam obrigatória ou não uma correção de curso no desenvolvimento tecnológico e científico. Certo é que as pessoas têm agora uma responsabilidade maior pela natureza. E é provável que os cidadãos estejam dispostos a fazer sacrifícios, não importa se coordenados por mecanismos de mercado ou por meio de intervenções

do Estado. A precondição, porém, é que os problemas ecológicos sejam discutidos livre e abertamente. Sem isso, será impossível conquistar adesão aos elevados esforços associados aos sacrifícios que terão de ser feitos para o sucesso da causa ecológica.

3. Outro aspecto da nossa experiência de duzentos anos com o progresso é que invenções, inovações e aplicações jamais foram previsíveis. É justamente o fato de não conhecermos as mudanças e melhoramentos vindouros que caracteriza o progresso – diferentemente do que se experimentava no mundo pré-moderno, no qual o futuro podia ser projetado com base no passado. E quando antigamente tinham lugar transformações, davam-se estas, o mais das vezes, de modo tão lento e num prazo tão longo que a experiência de uma geração as conseguia assimilar. Em outras palavras, antigamente o futuro podia ser deduzido do passado. Isso mudou radicalmente a partir do final do século XVIII.

É surpreendente que a moderna confiança no progresso tecnológico tenha se alimentado justamente da impossibilidade de se saber quais serão as invenções futuras. Numa perspectiva de longo prazo, isso vale também para o desenvolvimento econômico. A despeito de todas as crises e catástrofes, temos conseguido, até agora e em geral, ampliar e até satisfazer as nossas necessidades. Ninguém havia esperado ou previsto isso.

A crítica ecológica não compartilha dessa confiança acumulada num futuro desconhecido, porém cada vez mais controlável pela tecnologia. É o caso de perguntar se ainda é justificada essa antecipação de confiança num futuro desconhecido. O veto ecológico, que hoje se manifesta por toda parte, não deve, contudo, incidir sobre o espaço de ação inovadora que as ciências naturais têm de ocupar quando se trata de proteger e remediar o poder regenerativo da nossa natureza. Pois é somente em função do êxito desse tipo de ação protetora que ficará definido se podemos ou não arcar com os custos que a nossa exploração das fronteiras ecológicas nos impõe. Por isso, hoje é preciso saber estimar as consequências de longo prazo das inovações

científicas de forma muito mais rigorosa do que no passado. Isso leva-nos à última pergunta, a qual, por sua vez, nos remete de volta à prática.

Todos os pareceres técnicos que hoje são preparados pelos cientistas naturais com intenções ecológicas podem ser decodificados politicamente antes mesmo de serem publicados. Por isso, poderíamos ampliar a questão: existe um procedimento que nos permita controlar os próprios prognósticos ecológicos? Isso seria certamente difícil. Mas o postulado do controle dos prognósticos nos remete diretamente ao nosso ponto de partida político. Como os interesses gerais e os interesses particulares podem conversar? Em outras palavras, que diagnósticos ecológicos têm razão em reivindicar para si o *status* de prognósticos com validade geral? Ou ainda: haverá dados provenientes dos ecossistemas que se insiram de modo inalterável num dos polos da alternativa entre o progresso e o regresso? O controle dos prognósticos transforma-se assim numa tarefa política que só pode ser executada se contar com o apoio dos cidadãos.

Posfácio

Sobre os fragmentos introdutórios de Reinhart Koselleck[1]

Reinhart Koselleck tinha a intenção de prover as suas *Histórias de conceitos* com um balanço introdutório. Avaliaria aí os resultados de quatro décadas de trabalho no campo da história dos conceitos dos pontos de vista teórico-metodológico e metacrítico.[2]

O material reunido para tal empreendimento – literatura anotada, excertos, anotações – abarca várias pastas: *Sobre o conceito de conceito*; *História dos conceitos versus história das ideias*; *História dos conceitos e história social*; *Análise do discursos/história do discurso*; *História dos conceitos em comparação internacional* – essas são as classificações criadas por Koselleck. Correspondem aos pontos principais da estrutura da introdução, conforme ele me explicou em reuniões de trabalho. A partir de respostas a questões teóricas elementares e de fértil tipologia analítica das relações entre conceitos e estados de coisas extralinguísticos,[3] ele pretendia desenvolver três determinações relacionais: em primeiro lugar, distinguiria mais uma vez entre as metas de conhecimento e os procedimentos de investigação da história [*Historie*] dos conceitos político-sociais e as metas e os procedimentos característicos da história das ideias feita ao velho estilo, abstraindo-se o contexto social;[4] em segundo lugar, comentaria sobre a complementaridade teórica e prática entre a história dos conceitos e a história social;[5] e, em terceiro lugar, discutiria os aspectoscomuns e as diferenças existentes entre a sua história dos conceitos e as abordagens de pesquisa situadas naquela área da semântica histórica que chamamos "história do discurso".[6] Essas exposições deveriam ser complementadas por réplicas detalhadas a objeções feitas à história dos conceitos no âmbito da recepção do grande projeto *Conceitos históricos fundamentais. Léxico*

histórico da linguagem político-social na Alemanha [*Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*].[7] O ponto final da introdução seria formado por reflexões sobre a organização metódica de histórias de conceitos em comparação internacional, algo que Koselleck reconhecia como sendo a *tarefa mais importante para o futuro* da disciplina.

Já durante o trabalho de edição dos estudos e ensaios reunidos neste tomo, Koselleck havia começado a depurar o material para a introdução e a fixar algumas passagens no manuscrito principal. Essas passagens deveriam ser revisadas e complementadas por outras, e assim converter-se-iam, até o final de fevereiro de 2006, num texto introdutório coerente. Em meados de janeiro, quando se evidenciou que exames médicos inadiáveis, uma internação hospitalar e, possivelmente, uma cirurgia cardíaca interromperiam o trabalho de Koselleck, eu lhe propus que produzisse uma primeira versão da introdução por meio de um ditado gravado, que seria depois transcrito. Eu faria uma revisão preliminar da transcrição, que serviria como base para o trabalho de Koselleck após seu retorno do hospital.

Koselleck concordou com a ideia. Porém, sobrecarregado com correspondências urgentes, só conseguiu realizar de maneira rudimentar o ditado combinado. A gravação feita em 23 de janeiro de 2006 – onze dias antes de seu falecimento – estabelece, em todo caso, a organização do texto introdutório:

I. Sobre a teoria e o método da história dos conceitos.

II. Sobre a crítica da história dos conceitos.

III. Apresentação da sequência dos estudos e ensaios.

Sobre o objetivo deste terceiro item, afirma ele:

Cabe aqui esboçar sucintamente, a fim de preparar o leitor para a leitura, que a primeira seção do livro é sobre a teoria e o método da história dos conceitos; a segunda, sobre os conceitos e suas histórias; a terceira, sobre a

semântica e a pragmática da linguagem do Iluminismo; a quarta, sobre a semântica da história constitucional de cunho político e social [politische und soziale Verfassungsgeschichte]*; e, por fim, a quinta, sobre a travessia da história dos conceitos para a história conceituada.*

Infelizmente, não avançamos muito para além desses contornos gerais.

O restante da gravação diz respeito a questões que Koselleck pretendia discutir na parte intermediária da introdução, isto é, naquela que seria dedicada à metacrítica. Mas os trechos ditados não estão em condições de ser publicados, de modo que, a seguir, apresentaremos apenas os fragmentos introdutórios constantes do esboço do próprio autor – os quais, quando necessário, também serão comentados.[8]

* * *

Um esboço de texto sem data, intitulado *Introdução: pressupostos metódicos de todas as histórias de conceitos*, contém três passagens separadas. A primeira tem como tema a dependência de hipóteses que caracteriza a maneira de investigar da história dos conceitos, bem como a exigência metódica, destacada diversas vezes por Koselleck, de que a análise de conceitos seja praticada como análise de campos conceituais:[9]

Como qualquer outra história [Historie]*, a história dos conceitos também depende de hipóteses, sem as quais nenhuma tese pode ser elaborada. A mera seriação de evidências não é uma história dos conceitos.*

Cabe apresentar a estrutura semântica interna que hierarquiza os campos conceituais – com sub-, sobre-, contraconceitos e similares. Apenas então é possível demonstrar o poder ordenador de determinados conceitos, sem o que nenhum texto ou contexto seria compreensível.

A segunda passagem dedica-se a questionar se, no que diz respeito aos conceitos, podemos falar de "história" em sentido mais restrito, ou seja, de mudança ao longo do tempo. O fragmento apresenta variações de reflexões que Koselleck apresentou e justificou detalhadamente no primeiro excurso ao ensaio *Problemas histórico-conceituais da historiografia constitucional*, publicado neste volume:[10]

Em sentido estrito, um conceito deixa de possuir história, uma vez que é cunhado para se referir a determinado estado de coisas – como, por exemplo, koinonia politike *para os cidadãos de Atenas. Singularidade. O que existe, porém, é a história do efeito e da recepção desse conceito. Aí sincronia e diacronia estão sempre entrelaçadas. Uma vez solidificados, os conceitos geram um empuxo que atravessa séculos. A carga semântica desses conceitos não pode ser neutralizada; todas as tentativas posteriores de "ressemantização" encontram nela o elemento pré-ordenador que lhes fornece não só estímulos, mas também limites.*

A terceira passagem (mais extensa) remete às problemáticas características da história dos conceitos [*Begriffshistorie*] ao duplo *status* da linguagem, isto é, ao fato de que esta não é só descrição e representação, mas também articulação e, como tal, elemento constitutivo da realidade histórica. Esse duplo *status* vale igualmente tanto para a linguagem pretérita das fontes quanto para a linguagem presente da historiografia científica:

Todas as ciências podem ser inseridas numa escala que se estende desde a situação em que a linguagem trabalha de forma autônoma [Eigenleistung] *até aquela em que a mesma presta serviços* [Dienstleistung] *à coisa que a faz falar. Nenhum método consegue se esquivar da necessidade de se inserir em algum ponto dessa escala entre o trabalho autônomo e produtivo da linguagem e o serviço de indicação que esta presta às coisas.*

A história dos conceitos realiza a mediação entre esses dois extremos. Expõe o que foi linguisticamente elevado à condição de conceito, e em que momento, de que modo, e por que motivo isso se deu. Essa é inicialmente uma realização puramente linguística – mostrar como algo foi expresso ou formulado.

Ao mesmo tempo, porém, tal trabalho autônomo da linguagem remete ao estado de coisas que foi articulado linguisticamente. Assim, a história dos conceitos adentra os campos das experiências e das expectativas, e cada um

desses campos exige para si uma ciência própria: uma análise econômica das necessidades / uma análise da estratificação social / uma análise do conflito político / uma análise científica de questões confessionais e de fé / uma análise estatística de séries (dos nascimentos / das mortes / do aumento de doenças / das opiniões e sentimentos / das mentalidades...).

Todas essas áreas, nas quais experiências e expectativas são traduzidas para categorias de conhecimento, formam redes de indicadores linguísticos, mesmo nas situações em que, à partida, o campo de objetos não está constituído linguisticamente. O enquadramento linguístico dessas experiências é cientificamente aplicado a estados de coisas. Aqui se pergunta pelo que é ou foi o caso ("como as coisas realmente aconteceram")[11] *e não pelo trabalho autônomo de linguagem desempenhado justamente pelas análises do caso (ou, segundo Gadamer, pela capacidade da linguagem de se encobrir a si mesma* [Selbstverborgenheit] *na fala).*[12] *O desafio metódico precisa ser definido com clareza:*

Quão forte é a participação do trabalho autônomo da linguagem na apreensão de fenômenos extralinguísticos?

E quão forte é o desafio representado por dados, elementos que não são linguísticos, mas provocam uma resposta linguística, conceitual?

A história dos conceitos abre o caminho para a avaliação empírica dessas diferenciações.

* * *

Um segundo esboço de texto, também sem data, intitulado *Introdução às histórias de conceitos*, responde à questão sobre os critérios cuja satisfação pode elevar conceitos político-sociais ao patamar de conceitos fundamentais do movimento histórico. Além disso, Koselleck também analisa aqui a diferença entre o emprego científico de conceitos herdados da tradição e o de conceitos historicizados, exemplificando-a à luz do uso tipologizante do conceito de dominação [*Herrschaft*] por Max Weber.

Apenas uma coisa não será possível: abrir mão de conceitos quando se trata de transpor experiências e compreensões para a linguagem. É evidente que os conceitos dependem de contextos e recebem a sua orientação expressiva de

contraconceitos e de conceitos auxiliares, pois sem isso não existiriam autocompreensão nem comunicação. E conceitos se transformam em conceitos fundamentais [Grundbegriffe] *quando estão tão afinados com determinadas metas e tão densos de informação que passam a ser imprescindíveis para o uso linguístico geral. Só então se inicia a luta pela interpretação correta: justamente por serem insubstituíveis, os conceitos fundamentais se tornam objeto de disputa. Uma história normal dos conceitos pode, portanto, ser transladada numa história de conceitos fundamentais quando coincidem duas precondições: a imprescindibilidade e, consequentemente, a contestabilidade dos conceitos em questão.*

Praticar a história dos conceitos implica a necessidade de categorizar os próprios conceitos, a fim de reconhecer e compreender o modo de operação destes. Então, a própria categorização pode se transformar em conhecimento. Basta lembrar a transposição do conceito fundamental de "dominação", efetuada por Max Weber, um conceito que, no século XIX, na era liberal e democrática, havia caído em desuso, pois não era capaz de gerar consenso. Max Weber, entretanto, reanimou esse conceito desprezado, criando para ele uma tipologia, aplicável a toda história, na qual estavam contidas três abstrações ideal-típicas referentes às formas possíveis de dependência existentes nas unidades de ação políticas e sociais, bem como às formas possíveis de disposição para o consentimento que corresponderiam às respectivas constelações de liderança capazes de suscitar consentimento.[13]

É impossível historicizar categorias tão impregnadas de conhecimento como esta, ao mesmo tempo em que se as emprega numa análise científica. Isso, porém, não impede que, por sua vez, todas as categorias do conhecimento científico e metódico sejam inseridas no fluxo da mudança linguística para que se perceba a própria relatividade situacional delas.

Subsiste, no entanto, a aporia segundo a qual as categorias ligadas à busca do conhecimento, enquanto são manuseadas, não podem ser investigadas do

ponto de vista da história dos conceitos. As duas coisas são possíveis, só que não ao mesmo tempo.

Em seguida, o esboço de Koselleck menciona condições metódicas para a constatação de mudanças linguísticas e conceituais, isto é, critérios operacionais de distinção de mudanças e o modo de comprovação destas junto às fontes escritas:

Mesmo que a língua falada não conheça rupturas bruscas, posto que muda de maneira contínua e, por assim dizer, sorrateira – algo para que Saussure já havia corretamente apontado –,[14] *é possível determinar em retrospectiva, por exemplo, após cem anos, o que realmente terá mudado. Mesmo que, no decorrer da sua cunhagem e da sua aplicação, os conceitos se mantenham como conceitos singulares, pode-se classificá-los categorialmente por zonas de sentido temporais. A transposição do latim para o francês ou o italiano ocorre de um modo que pode ser reconstruído com exatidão, sem que se constate uma ruptura no uso linguístico do dia a dia. O que distingue categorialmente o moderno alemão padrão* [Neuhochdeutsch] *do alemão padrão da Alta Idade Média* [Mittelhochdeutsch] *pode ser identificado, mesmo que não seja possível constatar uma ruptura no modo como a língua era falada. Aqui precisamos recorrer a perguntas teoricamente fundamentadas, que estabelecem critérios de diferenciação, os quais podem ser reencontrados ou não. E aqui só é possível obter conhecimentos porque a língua foi transposta para a escrita. O direito de veto das fontes, que todo historiador precisa reconhecer para seu próprio autocontrole ou para a admissão de correções feitas por outros, depende essencialmente da escrita. Até mesmo a identificação de afirmações orais em fontes escritas – por exemplo, em cartas de pessoas semiletradas ou iletradas ou em diários das camadas inferiores – não pode, do ponto de vista puramente metódico, se esquivar do teste de uma língua transposta para a escrita.*

Todas as outras objeções que transcendem o controle das fontes escritas dependem necessariamente de teorias antropológicas e abrangentes, que interpretam o ser humano não só como um ser que escreve [Schriftwesen]. *Já a consideração do ser humano como ser linguístico* [Sprachwesen]*, tal como, por exemplo, em Gadamer, nos leva para além das fontes escritas transmitidas. Aqui insere-se também a história dos conceitos, pois esta aponta não só para mudanças nos usos ou nos significados de uma palavra, mas também para mudanças na maneira de conceituar* [Begreifen] *experiências, as quais sempre contêm mais do que apenas declarações linguisticamente sociais.*[15]

* * *

Outro esboço, datado de julho de 2005, deveria ser usado na parte metacrítica da introdução. Sob o título *Introdução às histórias dos conceitos*, Koselleck responde às críticas feitas ao alicerce documental dos *Geschichtliche Grundbegriffe*. Em razão de terem favorecido a "grande literatura" [*Hochkammenliteratur*], ou seja, a "dos 'grandes' teóricos canonizados desde Aristóteles até Karl Marx", os autores do léxico teriam perdido a oportunidade de "avançar até a linguagem política do dia a dia".[16] Koselleck responde a essa crítica da seguinte maneira:

Está correta a objeção levantada contra a história dos conceitos – que, como toda historiografia, precisa proceder de modo seletivo – de que ela privilegiaria fontes da alta literatura. A questão, porém, é para onde essa objeção nos leva.

A história dos conceitos busca por pontos de inflexão que permitam reavaliar a paisagem linguística. Esses pontos de inflexão, que dão testemunho de força inovadora, só podem ser descobertos no decurso temporal de longo prazo. Com a ajuda deles, podemos tornar visível o que era vivenciado ou compreendido de forma diferente antes e depois de Lutero – daí a redescoberta do Lutero católico, a qual permitiu reconhecer uma nova e velha mistura entre tradição e inovação na linguagem teológica. O que mudou no modo de ver as coisas antes e depois de Marx também se pode inferir de modo mais rápido e

claro das diferenças do autor em relação a Hegel do que da linguagem dos trabalhadores.

É claro que a história dos conceitos pode se estabelecer também no nível inferior da linguagem coloquial. Nesse caso, a problemática estudada passa a ser a da sociologia linguística da língua falada nas diferentes camadas sociais, grupos, partidos ou classes. O papel da pragmática linguística, da retórica, na semântica se acentua então com maior intensidade. As contribuições das linguagens especiais e secretas, das linguagens técnicas, do jargão, do iletrado, do telespectador emudecido passam a ocupar o primeiro plano da investigação. Assim, podem surgir estudos extensos que se desdobram pelas diferentes camadas sociais e retraçam minuciosamente mudanças nos usos das palavras, na sintaxe, as quais não estão registradas em dicionários. Há livros volumosos sobre a mudança linguística entre 1869 e 1871 em Paris, ou entre 1891 e 1894, também em Paris. Nenhum historiador contestaria o valor desses estudos. Mas trata-se aqui de problemáticas distintas, de propósitos investigativos distintos daqueles com que a história dos conceitos tem de se haver. Como qualquer outra ciência, a história dos conceitos precisa de assistência interdisciplinar. Quanto maiores forem os conhecimentos sociolinguísticos fornecidos por pesquisas regional e temporalmente delimitadas, mais fácil será reconhecer mudanças inovadoras de longo prazo no conjunto do patrimônio linguístico. Em termos metódicos, porém, o pesquisador da linguagem cotidiana age em outros campos. Ele é obrigado a registrar cuidadosamente os múltiplos significados de cada palavra em numerosas e diferentes ondas de aplicação. Mas da plurivalência dos significados das palavras, especialmente em suas aplicações pragmáticas em prol dos interesses do falante, segue sempre a pergunta teste: o que realmente mudou – quando, onde, como e por quê? Identificar esse ponto é o desafio de todo pesquisador da linguagem. É aqui que a alta literatura demonstra a sua utilidade, pois é ela que registra ou produz novas compreensões, novas experiências que normalmente passam despercebidas ao falante do dia a dia, ou que este ainda não consegue detectar

– uma vez que não é tarefa do falante cotidiano refletir sobre as suas próprias precondições semânticas ou sociais. Se o fizesse, teria que se calar exatamente no momento em que precisasse recorrer aos filósofos, aos teóricos, aos poetas, aos escritores, aos teólogos ou aos pesquisadores científicos – em suma, à inteligência ou à educação [Bildung] *– para conceituar algo que até então não era reconhecido, ou algo que se havia perdido, ou até mesmo algo completamente desconhecido.*

A leitura de Kant ou Hegel, de Bentham ou Mill, de Marx ou Freud, quando associada à pergunta crítica pelas suas contribuições conceituais ou pelo seu modo de usar conceitos, promete uma compreensão mais ampla, melhor e mais rápida do que as reconstruções dos usos linguísticos das chamadas classes trabalhadoras. Soma-se a isso também a questão da extensão: uma análise sociolinguística dos falantes cotidianos em seu contexto social abarcaria certamente o mesmo número de páginas de que o léxico dos Geschichtliche Grundbegriffe *precisou para analisar cerca de 180 conceitos desde a Antiguidade até o presente. Para ser enriquecido com análises sociolinguísticas, um trabalho sólido como os* Geschichtliche Grundbegriffe *teria de totalizar não nove, mas noventa volumes.*

Mas a objeção contra a alta literatura não envolve apenas a abrangência pretendida, mas também questões referentes a alternativas metódicas.

A vantagem – mas também o risco – de uma análise histórico-conceitual de textos clássicos pode ser demonstrada com uma citação de Karl Marx. No Manifesto Comunista*, lemos: "A história de toda a sociedade até os dias de hoje é a história das lutas de classes."*[17] *Essa sentença programática usou dois singulares coletivos cuja contribuição linguística consiste em subsumir processos altamente complexos a um sobreconceito geral: a "história", que aqui é um termo singularizado e que, antigamente, exigia o plural; da mesma forma, toda a sociedade até então é localizada em um único nível, [de modo] que a soma de todas as numerosas sociedades heterogêneas e diversas do planeta é dirigida a um conceito comum. Se reconduzíssemos os singulares*

coletivos aos detalhes empíricos que eles designavam no passado e ainda podiam designar, a citação seria: "As histórias de todas as sociedades até os dias de hoje são as histórias das lutas de classes." O contrassenso dessa sentença salta aos olhos. A vantagem do estudo de atos linguísticos teoricamente refletidos é que estes permitem adquirir ou provocar conhecimentos a que não se chegaria caso se permanecesse num nível puramente empírico.

Ninguém, nem mesmo um marxista, ousaria alegar que as histórias de todas as sociedades até os dias de hoje são histórias de lutas de classes. O desenvolvimento de singulares coletivos, que reúnem em um único conceito experiências sociais ou políticas altamente complexas, não pode ser deduzido metodicamente da soma de todos os atos linguísticos individuais, os quais permanecem abertos a infinitas conexões, e por isso podem expressar desejos, necessidades, esperanças ou experiências de maneira situacional.

A objeção contra a chamada alta literatura ou contra interpretações estruturais de milhões de testemunhos linguísticos individuais só pode ser a seguinte: existem também outros caminhos de pesquisa, que podem ser preferidos por outros. Deduzir daí uma primazia ontológica da pesquisa linguística que trabalha com quantificações empíricas significaria declarar uma única[18] *chave metódica como a chave mestra para todas*[19] *as formas de análise linguística e para todas as histórias.*

Aliás, a alta literatura também pode ser quantificada, o que já há muito vem sendo feito, sobretudo na língua francesa, com a ajuda do computador. Isso permite contar e interpretar cuidadosamente as ocorrências, os acúmulos e o desgaste dos conceitos fundamentais. Porém, se os métodos quantificadores tivessem que ser aplicados a todos os atos de fala registrados, nós nos veríamos diante da reprodução por escrito de tudo o que foi falado no passado.

Esgotam-se aqui os fragmentos introdutórios deixados por Reinhart Koselleck. Sua morte impediu a integração dos mesmos em um contexto argumentativo coeso. No entanto, é evidente que eles também fazem parte

do legado científico que Koselleck nos deixou com as suas *Histórias de conceitos*.

Heidelberg, junho de 2006

Carsten Dutt

---

[1] Este posfácio reúne fragmentos de um texto de Koselleck, ordenados e comentados por um organizador, Carsten Dutt. Os itálicos marcam os momentos em que Koselleck fala. [N.R.]

[2] Aqui e adiante, ao usar o termo "metacrítica", Carsten Dutt remete ao propósito de Koselleck de endereçar as críticas e objeções ao seu modo de pensar e fazer a história dos conceitos na parte intermediária da introdução planejada para a presente obra. [N.R.]

[3] Cf. a sugestão nas p. 56-69 deste volume.

[4] Cf. p. 12 neste tomo.

[5] Cf. o primeiro texto deste livro e, adicionalmente, Reinhart Koselleck, "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte", em idem, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, 1979, p. 107-129.

[6] Cf. p. 11ss neste tomo.

[7] Já foi mencionado repetidas vezes que Koselleck foi o arquiteto da obra organizada por Otto Brunner, Werner Conze e ele. Cf., por exemplo, Christof Dipper, "Die 'Geschichtlichen Grundbegriffe'. Von der Begriffsgeschichte zur Theorie der historischen Zeiten", em *Historische Zeitschrift* 270 (2000), p. 282-308. Sobre a justificativa teórica do trabalho lexical de Koselleck, cf. a introdução no primeiro volume de *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1972, p. xiii-xxiii, e Reinhart Koselleck, "Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit", em *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), p. 81-99. Koselleck oferece uma perspectiva histórico-científica da origem de sua ocupação com questões histórico-conceituais no diálogo com Christof Dipper: "Begriffsgeschichte, Socialgeschichte, begriffene Geschichte", em *Neue Politische Literatur* 43 (1998), p. 187-205.

[8] A ordenação dos fragmentos orienta-se pela estrutura da introdução estabelecida por Koselleck. Foram corrigidos erros ortográficos e de pontuação evidentes, entre outros, que Koselleck não identificou na revisão dos manuscritos. Os meus próprios acréscimos ao texto foram colocados entre colchetes. As referências bibliográficas foram todas adicionadas por mim. Em algumas passagens, anotei correções e redações manuais feitas por Koselleck.

[9] Cf. p. 103 neste tomo.

[10] Ver p. 395-399 neste volume.

[11] Koselleck cita aqui a famosa frase de Leopold von Ranke que, no prefácio às suas *Histórias dos povos românicos e germânicos de 1494 a 1514* (ou 1535, como constava da primeira edição datada de 1824), rejeita a tarefa historiográfica tradicional de "julgar o passado e instruir o presente em benefício dos anos vindouros". Diante disso, afirma, com um misto de modéstia e ironia, que o seu livro apenas quererá "mostrar como as coisas realmente aconteceram" [*Man hat die Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so*

hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will blos zeigen, wie es eigentlich gewesen.]. Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 3ª ed., Leipzig: Duncker und Humblot, 1885, vii. Curiosamente, na primeira edição da obra, Ranke empregou o verbo dizer [*sagen*] em vez do verbo mostrar [*zeigen*] na formulação associada a "como as coisas realmente aconteceram". [N.R.]

[12] Cf. Hans-Georg Gadamer, "Mensch und Sprache", em idem, *Gesammelte Werke,* v. 2: *Hermeneutik II,* Tübingen, 1986, p. 146-154, especialmente p. 150.

[13] Cf. Max Weber, "Die drei Typen der legitimen Herrschaft", em idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wisschenschaftslehre*, org. Johannes Winckelmann, 3ª ed., Tübingen, 1968, p. 475-488.

[14] Cf. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, trad. Hermann Lommel, 2ª ed., Berlim, 1967, p. 167.

[15] Segundo o esboço, Koselleck pretendia inserir aqui observações sobre a "ambiguidade de todas as línguas e conceitos".

[16] Rolf Reichardt, "Introdução", em *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, orgs. Rolf Reichardt e Eberhard Schmidt, H. 1/2, Munique, 1985, p. 63.

[17] Karl Marx e Friedrich Engels, "Manifest der kommunistischen Partei", em Karl Marx, *Die Frühschriften*, org. Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, p. 525.

[18] *Única*, vocábulo sublinhado na cópia.

[19] *Todas*, vocábulo sublinhado na cópia.

Glossário

Na composição deste glossário, demos preferência a termos ou expressões que, ao longo do livro, apresentam importância analítica ou descritiva e cuja tradução adotada possa trazer consigo alguma margem de dúvida. Para evitar que o glossário ficasse desnecessariamente extenso, não foram incluídos termos relevantes do vocabulário conceitual de Koselleck cuja versão para a língua portuguesa não nos parece dar motivo para maiores questionamentos.

Os revisores

Aufklärung – Iluminismo
Begrifflichkeit – conceitualidade
frühe Neuzeit – Alta Idade Moderna
Gegenbegriff – contraconceito
Geisteswissenschaften – ciências humanas
Geschichtswissenschaft – conhecimento histórico
Grundbegriff – conceito fundamental
Kollektivsingular – singular coletivo
Leitbegriff – conceito-guia
Oppositionsbegriff – conceito opositivo
Neuzeit – modernidade
Oberbegriff – sobreconceito
Reflexionsbegriff – conceito reflexivo
Sachgeschichte – história extraconceitual
Sachverhalt – estado de coisas
Sprachhaushalt – repertório/acervo linguístico
Sprechhandlung – ato de fala
Sprachhandlung – ato linguístico
Staatsrecht – direito público
Wirkungsgeschichte – história efeitual

Fontes

I. História social e história dos conceitos
"Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte", em: Wolfgang Schieder/Volker Sellin (orgs.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang,* v. 1: *Die Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 89-109

II. Mudança linguística e história de eventos
"Sprachwandel und Ereignisgeschichte", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 8 (1989), Stuttgart: Ernst Klett, p. 657-673.

III. A história dos conceitos e conceitos da história
"Die Geschichte der Begriffe und die Begriffe der Geschichte", em: Carsten Dutt (org.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg: Winter 2003, p. 3-16.

IV. A temporalização dos conceitos
"Die Verzeitlichung der Begriffe", palestra apresentada na EHESS em Paris, 1975, publicado originalmente em inglês: "The Temporalisation of Concepts", *Finnish Yearbook of Political Thought*, v. 1, Iyväskylä, 1997, p. 16-24.

V. Observações sobre as estruturas temporais da mudança na história dos conceitos
"Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels." Primeira versão da palestra apresentada em inglês em Amsterdã, 1991, em: Willem Melchung / Wyger Velem (orgs.), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdã e Atlanta 1994, p. 7-16. Aqui a versão traduzida para o alemão por Hans Erich Bödeker, publicada em Hans Erich Bödeker (org.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte,* Göttingen: Wallstein, 2002, p. 29-47.

VI. História dos conceitos
"Stichwort: Begriffsgeschichte", em: Stefan Jordan (org.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe,* Stuttgart: Reclam, 2002, p. 40-44.

VII. Sobre a estrutura antropológia e semântica do conceito de *Bildung*
"Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung (Einleitung)", em: Reinhart Koselleck (org.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert,* parte 2: *Bildungsgüter und Bildungswissen (*Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, v. 41), Stuttgart: Ernst Klett, 1990, p. 11-46.

Excurso: *Geist* e *Bildung*: dois conceitos de inovação cultural à época de Mozart
"Geist und Bildung – zwei Begriffe kultureller Innovation zur Zeit Mozarts" em: Moritz Csáky/Walter Pass (orgs.), *Europa im Zeitalter Mozarts,* Viena et al.: Böhlau, 1995, p. 30-32.

VIII. "Progresso" e "declínio": um adendo à história de dois conceitos

"'Fortschritt' und 'Niedergang' – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe", em: Reinhart Koselleck/Paul Widmer (orgs.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart: Ernst Klett, 1980 (Sprache und Geschichte, v. 2), p. 214-230.

IX. Deslocando os limites da emancipação: um esboço histórico-conceitual
"Grenzverschiebungen der Emanzipation – Eine begriffsgeschichtliche Skizze", em: Krzystof Michalski (org.), *Europa und die Folgen. Castelgandolfo-Gespräche 1987,* Stuttgart: Ernst Klett, 1988, p. 51-70.

X. Algumas questões sobre a história conceitual de "crise"
"Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von 'Krise'", em: Krzystof Michalski (org.), Über die Krise. *Castelgandolfo-Gespräche 1985,* Stuttgart: Ernst Klett, 1986, p. 64-76.

XI. Patriotismo: fundamentos e limites de um conceito moderno
"Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs", em: Robert von Friedeburg(org.), *'Patria' und 'Patrioten' vor dem Patriotismus,* Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

XII. A revolução como conceito e metáfora: sobre a semântica de uma palavra outrora enfática
"Revolution als Begriff und als Metapher", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 39 (1985), Stuttgart: Ernst Klett, p. 203-211.

XIII. Sobre a história conceitual da utopia temporal
"Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie", publicado sob o título "Verzeitlichung der Utopie", em: Hans-Jörg Braun (org.), *Utopien – Die Möglichkeiten des Unmöglichen,* Zurique: Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Hochschulen und Techniken, 1987, p. 69-86.

XIV. Conceitos de inimigo
"Feindbegriffe", em: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, Jahrbuch 1993, Göttingen: Wallstein, p. 83-90.

XV. Mudança linguística e mudança social no final do Antigo Regime
"Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime", em: Bernhard Fabian/Wilhelm Schmidt-Biggemann/Rudolf Vierhaus (orgs.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, v. 2/3), Munique: Kraus, 1980, p. 15-30.

XVI. Inovações conceituais na linguagem do Iluminismo
"Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache", em: Ulrich Kronauer/Jörg Garber (orgs.), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung,* Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (= Hallesche Beiträge, v. 14), p. 4-26.

XVII. O Iluminismo e os limites da tolerância
"Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz", em: Trutz Rendtorff (org.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982, p. 256-271.

XVIII. A historiografia constitucional e a história dos conceitos
"Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung", em: *Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar*

am 30./31. März 1981, Berlim: Duncker & Humboldt, 1981, p. 7-46.

Excurso II: Sobre a história efeitual e a recepção dos conceitos aristotélicos de cidadão

"Zur Wirkungsund Rezeptionsgeschichte der einmalig geprägten aristotelischen Bürger-Begriffe", publicado originalmente sob o título "Von der alteuropäischen zur neuzeitlichen Bürgerschaft. Ihr politisch-sozialer Wandel im Medium von Begriffs-, Wirkungsund Rezeptionsgeschichten", em: Reinhart Koselleck/Klaus Schreiner (orgs.), *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert,* Stuttgart: Ernst Klett, 1994 (Sprache und Geschichte, v. 22), p. 11-20.

XIX. Três mundos civis?/Três mundos burgueses? Sobre a semântica comparativa da sociedade civil/burguesa na Alemanha, na Inglaterra e na França

Sobre a semântica comparativa da sociedade civil na Alemanha, Inglaterra e França

"Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich" (em colaboração com Ulrike Spree e Willibald Steinmetz), em: Hans-Jürgen Puhle (org.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 14-58.

XX. A dissolução da casa como unidade de dominação estamental

"Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preussen zwischen der Französischen Revolution und 1848", em: Neithart Bulst/Joseph Goy/Jochen Hoock (orgs.), *Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 109-124.

XXI. Aquém do Estado nacional

"Diesseits des Nationalstaats. Föderale Strukturen der deutschen Geschichte", *Transit, Europäische Revue* 7 (1994), Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik, p. 63-76.

XXII. Cidadão e revolução (1848-1849)

"Bürger und Revolution 1848/1848", em: Georg Weerth, *Vergessene Texte*, v. II, org. Jürgen-W. Goette, Colônia: Informationspresse – C. W. Leske (em coprodução com Europäische Verlagsanstalt, Hamburgo), 1976, p. 11-18.

XXIII. Interesses gerais e particulares dos cidadãos no debate político sobre o meio ambiente

"Allgemeine und Sonderinteressen der Bürger in der umweltpolitischen Auseinandersetzung", palestra por ocasião do congresso *Lebendige Wirtschaft – Lebenswerte Umwelt* sobre o meio ambiente organizado pelo partido CDU em 29 de outubro de 1979, em: *Information* 16 (1980), p. 23-34.

1ª edição, novembro de 2020

Tipografias: Minion e DIN Pro

Reinhart Koselleck

HISTÓRIAS DE CONCEITOS

CONTRAPONTO